

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA



TESIS DOCTORAL

Psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*:

Diálogo interminable

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Rubén Carmine Fasolino

Director

Julián Santos Guerrero

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía Teorética



TESIS DOCTORAL

Psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*
Diálogo interminable

Memoria para optar al grado de doctor en Filosofía presentada por

Rubén Carmine Fasolino

Director

Dr. Julián Santos Guerrero

Universidad Complutense de Madrid

Madrid 2015

*À mes grands-parents, qui ont tout
fait possible.*

*Pertenço, porém, àquela espécie
de homens que estão sempre na
margem daquilo a que pertencem,
nem vêem só a multidão de que
são, senão também os grandes
espaços que há ao lado.*

FERNANDO PESSOA

Agradecimientos

Ser agradecido y agradecer es tarea harto compleja, pues ¿se es *justo* cuando se agradece? Partiendo de la premisa de que todo fue posible gracias a la paciente ayuda y al cuidado de mi familia, ¿cómo recordar todas y cada una de las personas que hicieron transitable el camino? Cabe la posibilidad de que aquello que más me impulsó y sostuvo en la tarea investigativa, permanezca para mí velado.

Fue un largo recorrido y algunas de las personas que emprendieron el viaje conmigo, ya no están. El que estuvo desde el inicio hasta el final —incluso en los momentos en que me hallé en el punto de abandonar— fue Julián Santos Guerrero, gran amigo y director. Junto con mi familia, a él están dedicados mis más sentidos agradecimientos.

Otras personas se han sumado y su apoyo fue un don. Entre los amigos quiero destacar a mis amigas Miriam Saavedra Dapena y Patricia Polo Pina —que estuvieron desde el principio, pero cuya importancia fue asumida más tarde.

A Bruno Tambascio y al recuerdo de las charlas y los paseos por el bohemio barrio madrileño de Malasaña —cuyas calles también fueron determinantes para el desarrollo de las páginas que siguen.

A Cristina Lozano Soto, Samuel Cannas y Giacomo Olivi por la ayuda constante que me brindaron en estos últimos tiempos convulsos.

Un lugar especial está destinado al que considero uno de los mejores encuentros que podía haber hecho: mi amigo Guillermo Gómez Tirado con el que hablé —sin saber lo que decía— del «allanamiento de la propiedad simbólica»; yo sigo teniendo apenas una intuición lejana, él ya está en el camino de una visión directa.

Con gratitud especial, debido a la amistad que me liga a él, subrayo la presencia y cercanía de Jaime Isaac Szpilka, psicoanalista y escritor que tanto me ayudó, con cuidadosa paciencia y bondad, en la aclaración de algunos espinosos conceptos psicoanalíticos. Junto a él también están los profesores y psicoanalistas Eduardo Chamorro Romero, Víctor Korman y el psicoanalista y escritor Jorge Alemán Lavigne, siempre disponibles en disipar en mí cualquier tipo de duda.

Luego están los que me apoyaron quizás sin saberlo: es el caso de mi profesor de secundaria que me enseñó a leer, Renato Tomba. Hay dos lugares donde más empleé sus enseñanzas: la Casa de Velázquez, en cuya biblioteca y alrededores pasé incontables horas de lectura y escritura, y la Biblioteca de Filosofía de la UCM.

Por último y casi en el margen, renuevo la dificultad del ejercicio de ceguera que es el agradecer. Creo que se ha terminado aclarando por el camino que aquí se presenta que fui —a la manera de Terencio— un *heautontimorumenos*, un enemigo de mí mismo. Lo fui —y el mayor—. Pese a ello, también encontré la fuerza en lo que azotaba con vigor: en los que hicieron todo lo posible —yo entre ellos— porque este camino no alcanzara sus primeras metas. También al enemigo de mí mismo y a todos aquellos que confluieron en él, están dirigidos los agradecimientos.

ÍNDICE

Índice.....	7
Advertencia.....	11
Introducción.....	13
§1. Cuestiones éticas.....	13
§2. Cuestiones metodológicas.....	21
§3. Cuestiones de marco.....	28

PARTE PRIMERA

PSICOANÁLISIS Y DECONSTRUCCIÓN: DIÁLOGO INEVITABLE

Consideraciones preliminares

§1. De la (im)posibilidad de un diálogo.....	37
--	----

Capítulo primero

Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana: dialogo inevitable.

§2. Protagonistas.....	47
§3. René Major y el psicoanálisis <i>derridiano</i>	50
§4. Jorge Alemán y la letra muda.....	72

Capítulo segundo

Lacan y Freud. El psicoanálisis, o de la ley del sentido en sus relaciones con el inconsciente

§5. Esbozos para un caso prototípico.....	89
§6. A la sombra de Freud.....	97
§7. Del prototipo a la fase del espejo.....	106
§8. Limitaciones fenomenológicas.....	117
§9. Identificaciones.....	119

Capítulo tercero

Derrida y Freud. El retorno del archivo

§10. La astilla (de) Freud.....	129
§11. El archivo, o de la copia sin original.....	133
§12. <i>Coupures</i> : la indeterminación del <i>pharmakon</i>	152
§13. El archivo como <i>pharmakon</i>	156
<i>Post-scriptum</i>	162

SEGUNDA PARTE

DE LA PARTE DE LACAN

LA FUNCIÓN DE LA ESCRITURA EN LACAN

Capítulo primero

Lacan I, Lacan II

§1. Consideraciones preliminares.....	191
§2. La palabra y el síntoma: breve incursión en el psicoanálisis de Freud <i>en</i> Lacan...203	
§3. El rodeo de la <i>lettre</i>	225
§4. El discurso sin palabras.....	244

Capítulo segundo

La función de la escritura en Lacan

§5. Cuestiones de escritura.....	261
§6. ¿ <i>Kehre</i> lacaniana? Introducción a la cuestión de la escritura.....	274
§7. El rodeo por la «a»	283
§8. La <i>différance</i> “de” Freud.....	289
§9. La cuestión de la escritura y su función.....	295

§10. La función de la escritura y su cuestión: <i>Lituraterre</i>	304
§11. El <i>sinthome</i> y la escritura.....	329
<i>Post-scriptum</i>	350

TERCERA PARTE

DE LA PARTE DE DERRIDA

LAS CENIZAS DEL INCONSCIENTE

Capítulo primero

Demarcaciones del psicoanálisis

§1. Derrida el colonizado. Una consideración preliminar.....	381
§2. El soberano destronado. Una reescritura de <i>Más allá del principio de placer</i>	392
§3. Envíos <i>parergonales</i>	419
§4. <i>Fors</i> , o el monumento conmemorativo de la catástrofe.....	448
§5. El espectro(s). Entre lo <i>Unheimlichkeit</i> y la angustia.....	468

Capítulo segundo

Envois, o de las cenizas del inconsciente

§6. <i>Envois</i> y las cenizas del inconsciente.....	485
§7. <i>Telepathischen Traum</i>	507
§8. La <i>ceniza</i> , o de la palabra <i>revelada/relevada</i>	514
<i>Post-scriptum</i>	528
A modo de epílogo.....	547
<i>Bibliografía</i>	555
<i>Resumen</i>	583
<i>Abstract</i>	584

Advertencia

La advertencia preliminar tiene la intención de justificar la introducción que le seguirá, una introducción que no recoge solo consideraciones generales sobre el presente trabajo de investigación, sino que muestra de manera implacable las condiciones de (im)posibilidad del mismo. La tesis que se presenta bajo el título: «Psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*. Dialogo interminable», no dejará de desenvolverse como un titubeo constante frente a las ramificaciones que de continuo se bifurcarán en el camino de su desarrollo. Por ello la introducción, pese a justificar los cortes inevitables del que está asediado todo trabajo investigador, quiere ser también una disculpa y un agradecimiento por adelantado frente a todas esas ramificaciones que deberán abandonarse para poder «concluir» —o, al menos, para otorgar la apariencia de un edificio concreto—. En suma, una disculpa por los incómodos desvíos que, como la cabeza del monstruo mitológico *Hidra de Lerna*, se multiplicarán fatalmente a cada corte, avasallando y pidiendo con insistencia su espacio. Tales senderos interrumpidos diseminarán sus restos y éstos no harán más que volver de continuo para nuevos cortes y «represiones».

La introducción se posicionará a medias entre un exordio —algo que debe excitar la atención del lector o del oyente— y un preámbulo —que más que un prefacio será un rodeo necesario frente a las mencionadas bifurcaciones que atajar—. Por ello la “introducción” no introducirá a nada porque no dispondrá la llegada a un fin propuesto —tal y como indica, por otra parte, el subtítulo de la tesis—. La introducción, entonces, será «una (especie de) introducción», un híbrido a medias entre la captación del lector frente a algo que merece una atención especial —las relaciones intermitentes entre Lacan y Derrida— y la presentación aquí y allá de los cortes e inevitables rodeos que surgen desde las problemáticas —cuanto inevitables— relaciones entre *un* psicoanálisis y *una* deconstrucción.

Una vez más y a la manera de Derrida, damos comienzo con un *merçi d’avance*, gracias por adelantado.

Introducción

Agobiado por el amistoso encargo e incapaz de redactar nada en tan escaso plazo, he recurrido a extractar estas páginas de un libro sobre Derrida y Lacan que siempre estoy escribiendo atormentado desde hace años pero que nunca voy a terminar.

FRANCISCO VIDARTE*

§1. Cuestiones éticas

La cita de Francisco Vidarte marca el camino del investigador: tormento, aflicción, pasión. Hay una palabra italiana —pues sin ser mi lengua materna, es la que más he practicado—, *travaglio*, para la cual no encontré una traducción satisfactoria al castellano, y que indica la “cosa misma” que el investigador atravesó para la presentación de esta tesis. *Travaglio* deriva directamente del provenzal *trebalhs*, o *trabalhs*, que significa fatiga, trabajo, obra. Del provenzal descendemos hacia el bajo latín *trabàlium* y *trabàculum*, que desvelan la conexión con la palabra *trabs*, trabe. Con la palabra *travaglio* se indicaba un dispositivo compuesto de traveses en el cual los herreros disponían los animales intratables para medicarlos o para dotarlos de herraduras. Puede ser también un instrumento de tortura y la palabra italiana, en su acepción común, indica —además del trabajo unido a la desazón, a algo penoso, a los afanes e inquietudes— el periodo que precede el parto. Todas las acepciones —incluidas las del instrumento de tortura y el dispositivo para dotar de herraduras a los animales— describen las andanzas del autor en la realización del trabajo, un trabajo —como indica la advertencia— inacabado incluso en su etapa introductoria.

En la clase del 13/04/1976 Lacan, a propósito de sus reformulaciones tardías acerca de lo real y de un inconsciente que no fuera solo transferencial, sino «real», sugirió que su invención de éste registro tan complicado de abarcar —registro que, como veremos, se impuso a partir de 1953 junto con los de lo «imaginario» y lo «simbólico»—, fue su respuesta sintomática a la instancia del *Umbewußte* con la cual

Freud renovó la instancia del saber¹. Lo real, cuya mejor definición que no deja lugar a dudas —exceptuando una infinita hermenéutica— es la de ser «lo imposible», otra cosa no sería más que una respuesta sintomática por parte de Lacan al *trauma* —del griego τραῦμα y del latín *tràuma*, atravesar en conexión con *ti-tràô*, abertura, agujero (*foro* y *fórum*) que procede del sánscrito *tarâmi*, pasar más allá— del inconsciente freudiano, del «advenimiento Freud».

Por otro lado Derrida, que se refirió a veces con cierta incomodidad a la llamada «deconstrucción» —y en nombre de la cual se han cometido numerosos descalabros—, habló también en términos análogos: la experiencia de lo imposible. Freud, por su parte, —el espectro que acompañará la escucha del diálogo— escribió que gobernar, educar y curar son tres oficios imposibles². Lacan lo subrayó varias veces y asumió la tarea de enfrentarse a lo real y de conformar una clínica de lo imposible que otorgue alguna comprensión a lo que el ser hablante (y por ello) sexuado y mortal debe asumir: la (imposibilidad de la) relación sexual³. Derrida nunca escondió la tarea de asumir lo imposible: la herencia, la promesa y el perdón. ¿No fue él que definió lo imposible como la única posibilidad de la herencia, de que ésta sea posible solo como im-possible?⁴ La deconstrucción, prosigue Derrida, es «cierta experiencia de lo imposible [...] la experiencia de lo otro como invención de lo imposible, en otros términos, como la única invención posible»⁵. ¿Y no es también el psicoanálisis una experiencia de lo imposible en el momento en que asume un diálogo con la alteridad radical a la que Freud dio el nombre de *Umbewußte*? ¿Acaso no fue una mujer —símbolo del no-todo para Lacan, de lo que en parte se posiciona por fuera de la lógica fálica— la que dio a Freud las llaves de lo inconsciente? Es posible, entonces, que la (im)posible asunción de la alteridad

* Vidarte F., «Deconstructivistas o derridianos: políticas del nombre propio», *Archipiélago. Cuadernos crítica de la cultura*, (75) 2007, pág. 70, n. 1.

¹ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII. Le sinthome, 1975-1976*. Paris, Éditions du Seuil, 2005. *El sinthome*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 130.

² *Prólogo a August Aichhorn* (1925), en Freud S., *Obras completas vol. XIX*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 296.

³ Sobre lo real como lo imposible y el *sinthome* como respuesta singular del *parlêtre* (*hablaser*) a lo real, habría demasiadas referencias que dar. Casi toda la obra de Lacan girará en torno a la imposibilidad del registro de lo real, anudado con los otros dos registros: lo imaginario y lo simbólico. Nos limitaremos, en esta cita, a dar la referencia donde Lacan cita a Freud y los que, para el padre del psicoanálisis, fueron los tres oficios imposibles, cf. *La chose freudienne*, en Lacan J., *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. *Escritos*, trad. T. Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pág. 418. En este caso se sustituye el verbo «curar» por «psicoanalizar».

⁴ *Como si fuese posible*, «within such limits»..., en Derrida J., *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pág. 259 y n. 8.

⁵ Derrida J., *ibídem*, págs. 297, 322. Ver también *Psyché, Inventions de l'autre* (1984), en Derrida J., *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, págs. 26-27.

radical sea lo que más tengan en común el psicoanálisis y la deconstrucción: lo más radical y singular de cada una de estas disciplinas constituiría también lo más común que ambas comparten. Y en ambos casos se habla de «acontecimiento», de algo que, como poco, genera un síntoma.

Este trabajo de tesis que aquí se introduce, pues, será un síntoma cuyo beneficio será difícil de comprender. Más allá del interés y de las cuestiones biográficas —en particular en lo que se refiere al psicoanálisis— la tesis primera y nunca escrita es un mero deseo: interrogar la herencia que la relación entre *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción nos ha dejado. La imposibilidad de este deseo, siempre insatisfecho y porvenir, hace posible el trabajo que presentamos: la relación-sin-relación —o encuentro fallido— entre *un* psicoanálisis y *una* deconstrucción, cada vez únicos e irrepetibles. En efecto solo es posible pensar dicha relación gracias a los encuentros y desencuentros entre Lacan y Derrida, entre lo que denominaremos como el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Ambas estrategias de lectura o discursos o, incluso, pensamientos —y el nombre propio es reducido a mero adjetivo, aplastado bajo el peso de esos saberes de los cuales son portadores— serán interrogadas a partir del otro. No entraremos en dar una definición de lo que son “el” psicoanálisis *lacaniano* y “la” deconstrucción *derridiana*, porque habría que dar demasiados pasos previos e interrogar en ambos no solo la presencia de Freud —aspecto ineludible porque de lo que se trata también en esta relación es la cuestión de Freud y del psicoanálisis, una vez más, de una herencia— sino: Heidegger, Lévi-Strauss, Saussure, el estructuralismo, etc.

Aquí habrá que detenerse y dar un paso atrás, en dirección del subtítulo que no ayudará a comprender mejor nuestro camino: «Diálogo interminable». Lo interminable del diálogo no se refiere solo a la posibilidad de una hermenéutica sin fin de la herencia que asumimos e interrogamos bajo la apariencia de un diálogo. Lo interminable es la pregunta por aquello que de un diálogo queda (en lo) no-dicho, en lo sumergido, en lo reprimido, en lo desplazado. En definitiva, de aquello que, a la manera del espectro, está pero sin ocupar el lugar. En más de una ocasión utilizaremos la fórmula —ya anticipada unas pocas líneas más arriba— de «relación-sin-relación» para figurar lo que pudo ocurrir y ocurre entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Y por una razón sencilla: nuestro objetivo será el interrogar el “sin” de la relación, mostrar los momentos donde la presencia de uno es acogida con dificultad por el otro, casi de manera sintomática. Y este trabajo, convocado por la interrogación de una herencia —la

que nos hacemos y la que nos hacen— también se ocupará de la herencia que entrelazó a Lacan y Derrida. Esta parte de la “relación”, la más visible y empírica, se gestó en nombre de aquello que es para nosotros un imposible: *el* psicoanálisis ligado al nombre propio de Freud. En la “relación” entre Lacan y Derrida una de las cuestiones giró en torno a escudriñar una herencia: la freudiana. Pensemos la cuestión abierta por Derrida en *Freud et la scène de l’écriture* y la respuesta de Lacan en *Liturgie de la terre*. Por otra parte —otra escena de herencia— la pregunta, o preguntas contenidas en *Le facteur de la vérité en Lacan*. Esta “relación” que mantuvieron Lacan y Derrida en torno a la cuestión del envío, del destino y del designio, si bien de nuestro interés, no será el argumento principal por el cual nos sentimos convocados. Nuestro camino se dirige —a la manera de un Heidegger que emergerá entre los espectros que merodearán nuestro camino y las distintas escenas— a lo no-pensado, hacia el “sin” de la relación. Para este “sin” —que en ningún momento se referirá al par de momentos en los que Lacan y Derrida se cruzaron— hemos elegido las fórmulas de psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*, es decir, nos referiremos a los efectos de discurso o pensamientos que Lacan y Derrida nos legaron —o lo que de ellos nos queda: textos, pensamientos, marcas, discurso—. Establecidos estos efectos de discurso —que no podrán ser interrogados como se merecen en toda su amplitud— interrogaremos como cada uno se fundamenta en el otro, es decir, trataremos de pensar las huellas del uno en el otro.

En la parte II de nuestro trabajo, el pensamiento de Lacan será interrogado a partir de las huellas derridianas en él, y en la parte III se hará lo propio con Derrida. Es decir que se tratará de averiguar y rastrear lo que en el psicoanálisis *lacaniano* tiene de fundamental la deconstrucción *derridiana* —la función de la escritura en Lacan— y lo que, por el contrario, para la deconstrucción *derridiana* ha significado el psicoanálisis *lacaniano* —ciertas insistencias de algunos significantes como «cenizas del inconsciente»—. A partir de estas premisas trataremos de mostrar que es posible hablar de “función de la escritura” en Lacan como momentos sintomático a partir de Derrida, de los efectos de discurso que Derrida representa y representaron para Lacan. A su vez veremos cómo en algunos textos de Derrida el psicoanálisis representa a Freud y de cómo Lacan es “separado”, para ser luego analizado como un pensamiento, un discurso —el que más se deconstruye y el que más asedia.

Por ello deberemos proceder mediante un artefacto: no tomaremos en sí al psicoanálisis *lacaniano* y a la deconstrucción *derridiana*— todo «en sí» ha llevado siempre a callejones sin salida—, sino que trataremos de fundamentar el uno *en* el otro, el uno *por* el otro bajo la premisa de que ambos están asediados el uno *para* el otro, como si de una ocupación-espectral (*hantise*) se tratara. Cada efecto de discurso —el lacaniano y el derridiano— serán tratados como si el uno llevara en sí el fantasma del otro. Y como es previsible, para sustentar un artefacto se necesita de otros. Es por ello que los nombres propios serán sustituidos por los efectos de sentido que generó y que se generaron a partir de él —algo análogo ocurrió con “Freud” y “el psicoanálisis”. Podríamos haber elegido como fórmula «discurso de Lacan» o «pensamiento de Lacan» —entre otros—, pero hemos optado por «psicoanálisis *lacaniano*» porque de lo que se trata en esta investigación es del diálogo de un cierto psicoanálisis con una cierta deconstrucción. En definitiva, es el encuentro fallido entre dos estrategias de lectura que comparten la misma *cripta* —y pronto entraremos en el detalle—, lo que aquí se interroga y cuestiona. Y por ello, también del lado de Derrida hemos optado por un nombre —el de «deconstrucción»— al que el filósofo francés tuvo que ceder y acostumbrarse a que se la identificara con su nombre propio: «deconstrucción *derridiana*». Si se da, como creemos, una co-pertenencia entre el psicoanálisis y la deconstrucción, aquélla solo puede darse a partir de la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida, entre aquello que estos nombres propios sustentan y promueven. Trataremos de mostrar cómo, en el trayecto que llevó a la conformación y establecimiento de un saber bajo etiquetas tan injustas como necesarias —el «psicoanálisis *lacaniano*» y la «deconstrucción *derridiana*»—, el uno fue determinante en algún momento del trayecto del otro. No significa, por ejemplo, que el psicoanálisis *lacaniano* le deba algo a la deconstrucción *derridiana* y viceversa. Como ya apuntábamos, la herencia que interrogamos es el asedio que el uno para (y por el) otro mantuvieron.

Procedamos por *pasos* —titubeantes y silenciosos— y preguntém(on)os qué es lo que (nos) asedia de esta herencia. ¿Y si el psicoanálisis y la deconstrucción compartieran la misma *cripta* cual lugar de inscripción? Frente a esta primera pregunta atormentada, enseguida estaríamos avasallados por una cuestión preliminar: la de saber y definir lo que es una *cripta*, cómo se constituye y edifica. Sin duda se trata de un lugar escondido y subterráneo, un *topos* donde almacenar, un receptáculo donde retener y mantener. De manera inmediata surgirá otra pregunta en el germen de la cuestión

preliminar: ¿y qué les sucede a las retenciones en el receptáculo? ¿Varían las relaciones de valor, se cristalizan, se asocian, se borran?...

Preguntarse por la relación-sin-relación entre el psicoanálisis y la deconstrucción —de cuya relación solo sondearemos partes del diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*—, muestra una cierta imposibilidad a la hora de asumir la herencia, *esta* herencia. Nos vemos obligados a volver a la cripta como lugar compartido del psicoanálisis y la deconstrucción, reprimiendo y desplazando otras cuestiones que desde este momento asediarán la pregunta de la que partimos (¿y si el psicoanálisis y la deconstrucción compartieran la misma cripta?) Re-comenzamos sin haber empezado aun utilizando otras palabras para abarcar al menos la cuestión preliminar: ¿qué es una cripta? Iniciaremos por responder que puede ser un sinónimo de catacumba, lugar donde se entierran a los muertos y se practican las respectivas ceremonias de culto. Con lo cual otra pregunta asedia a la respuesta de la cuestión preliminar: ¿podría ser la cripta un lugar ominoso, siniestro, *unheimlich*, algo familiar y extraño a la vez? Un deseo inconfesable, quizás, y la cripta sería el lugar donde almacenar estos deseos y mantenerlos seguros, incluso lejos de “nosotros” y casi inaccesibles. Trataremos entonces de mirar escuchando este espacio para pensar la parte de la herencia que nos ha elegido violentamente, pero hacia la cual ya nos sentíamos convocados: el deseo del que nos resistimos pero que tratamos de alcanzar — ¿y si, entonces, el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* no fueran contingencias sino deseos?

Cabría entonces la posibilidad de que esta tesis se inscribiese como una formación de compromiso frente a dos resistencias espectrales —las más fantasmáticas de todas—: *la vida la muerte*. Todo intento, incluso la escucha de un diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* —una escucha que será muy parcial—, no habrá sido más que otro acto fallido de aprender a vivir por fin. A vivir o a *sobrevivir*. Una vez más las palabras de un poeta nos socorren para otorgar voz a lo simplemente esbozado en nosotros:

El misterio de la vida nos duele y nos aterroriza de muy diversos modos. Unas veces viene sobre nosotros como un fantasma sin forma, y el alma tiembla con el peor de los miedos —el de la encarnación disforme del no-ser. Otras veces está a nuestras espaldas,

solo visible cuando no nos volvemos para ver, y es la verdad absoluta en su horror profundísimo de desconocerla.

Pero este horror que hoy me anula es menos noble y causa más tormento. Es una voluntad de no querer tener pensamiento, un deseo de nunca haber sido nada, una desesperación consciente de todas las células del cuerpo y del alma. Es el sentimiento repentino de estar enclaustrándose en la celda infinita. ¿Hacia dónde imaginar la huida, si la celda lo es todo?

Y entonces me acomete el deseo transbordante, absurdo, de una especie de satanismo previo a Satán, de que un día —un día sin tiempo ni sustancia— se encuentre una huida fuera de Dios y el más profundo de nosotros deje, no sé de qué manera, de formar parte del ser o del no-ser.⁶

¿Se inscribirían el psicoanálisis y la deconstrucción —y su relación-sin-relación cuyo fragmento de diálogo trataremos de escuchar a través de los nombres de Lacan y Derrida— en el deseo de *superar* la metafísica, eso que llamamos “metafísica”? Pregunta que planteamos con serias dificultades, pues dejamos sin responder a tantas otras cuestiones que le sirven de premisa, como: ¿qué *es* la metafísica y qué *es* el deseo? Serían las primeras, pero no las únicas.

El fragmento de estudio que presentamos no se podrá despojar de la escena biográfica que acomete a su autor: el haber estado siempre situado en *el-entre-dos*: entre dos lenguas, dos padres, dos países. La pretendida unidad de la cual partiría nuestro camino —el asumir por parte de Lacan y Derrida *el* psicoanálisis de *Freud*— será solo un deseo ilusorio: toda herencia es de por sí plural y conflictiva en su pluralidad radican los traumas de los que es portadora, por ejemplo, el de legar lo que nunca se quiso o el no otorgar lo que siempre se esperó. No creemos que se trate de un caso que la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* se mantuvo en el territorio de los silencios, de los semi-dichos, de lapsus e incluso de los tropiezos⁷. A veces asumirán la apariencia, desde una lengua común —el francés— de hablar dos

⁶ Pessoa F., *Libro do Desassossego*, Lisboa, Assírio&Alvim, 1998. *Libro del desasosiego*, trad. P. E. Cuadrado, Barcelona, Acantilado, 2002, pág. 56. También queremos recordar las palabras de otro poeta —L. M. Panero— allí cuando escribe: « [...] porque no se vivir, estoy solo en un inmenso desierto, solo frente al espejo », cf. « Nadie sabe vivir », *Diario 16*, 15/06/1986, “Culturas”, página V, en *Prosas encontradas*, Madrid, Visor, 2014, pág. 149.

⁷ A menos que no se especifique, cada vez que se utilice la palabra «tropiezo», su sentido estará en relación a lo que mi amigo Guillermo Gómez Tirado elabora en un artículo de futura publicación.

idiomas distintos. Y quizás todo ello, en parte, se debió a Freud —la herencia primera, la cosa-causa en litigio—, al padre cuya fidelidad a su legado movió parte del diálogo. ¿Pero acaso no titubeó Freud a la hora de hablar de los orígenes del psicoanálisis y del porvenir de esta? ¿No se muestra de este modo que la herencia no nos alcanza desde un pasado, sino que proviene del provenir? Como se verá, el nombre de Freud no podrá ser dejado de lado y en más de una ocasión será convocado para no olvidar que cuando se trata del “psicoanálisis”, nunca hay que obviar que su nacimiento —plural, roto, en deconstrucción— fue la clínica, esto es, a partir del estado de enfermedad del sujeto.

El espectro de Freud no será el solo y, como sucede con los *révenants*, siempre habrá más de uno⁸. Si bien es cierto que el psicoanálisis no se reduce a unos pocos nombres propios y lo mismo sucede con la deconstrucción —que ni siquiera debería ostentar petición alguna de propiedad—, hay aquí, sin embargo, un espectro que nos asedia. El espectro y el nombre propio coinciden y son el de Freud, lo cual nos lleva a otro dato que en la investigación se dará como evidencia: para la deconstrucción el psicoanálisis —y la compulsión de repetición, el efecto de retardo, los principios de placer y de realidad, etc.— opera a través de Freud y Lacan⁹, así como para el psicoanálisis la deconstrucción —y la archi-escritura, la huella, el suplemento y todo el ensamblaje que se prefigura en *L'écriture avant la lettre*— es asunto de Derrida. Es por ello que será importante prestar la máxima atención a la relación que se da en el triángulo Freud-Lacan-Derrida: uno de los vértices quedará invariable en tanto que no habrá una relación bilateral, de ida y vuelta, es decir, con respuesta, sino sólo de ida, sin respuesta: el vértice constituido por el nombre de Freud hará la función de soporte central en la balanza donde se apoya el brazo del cual cuelgan los dos platos, el de Lacan y el de Derrida. Freud constituirá el legado al cual habrá —y hubo— acercamientos, comentarios, distancias, interrogantes, convivencia y asedio con el espectro... ¡en nombre del psicoanálisis!

⁸ Pues cómo no pensar, a la vez, en los otros nombre que conforman los denominados psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*: Heidegger, Saussure, Lévi-Strauss, Joyce, etc., —y solo por citar algunos nombres que comparten.

⁹ El nombre de C. G. Jung, que podría ser el tercer incluso, apenas figura en la obra de Derrida. De los otros psicoanalistas de la época de Freud contamos apariciones fugaces, aunque hubo un interés marcado por la obra de Nicolas Abraham y María Torok—y por extensión la de Sandor Ferenczi—, en particular las obras *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987 y *Le Verbier de L'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, para la cual Derrida escribió el prefacio titulado *Fors* al que dedicaremos el §4 de la parte III de nuestro escrito. Por otra parte —y ya en *Positions*— es posible captar una diferencia entre Freud y Lacan para Derrida: el primero será siempre sinónimo de «psicoanálisis», mientras el segundo será leído como un corpus teórico compacto y, a la vez, surcado por heterogeneidades irreductibles, un pensamiento, el *pensamiento de Lacan*.

«*Cette chose nous regarde*»¹⁰, el espectro con el cual nos sentimos concernidos, que nos asedia porque nos angustia y nos angustia porque nos asedia. El lugar de la cripta con sus misterios y llamamientos. Es posible que el diálogo interminable entre el psicoanálisis y la deconstrucción al cual nos encaminaremos por algunos pasajes de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la *deconstrucción* derridiana, esté inscrito en una *hantologie* —neologismo inventado por Derrida a partir de una re-lectura de Marx en *Spectres de Marx*¹¹ — palabra que trata de per-seguir las manifestaciones de las huellas de un pasado que asedia (*hante*) el presente. ¿Se trataría de una (im)posible ciencia que rastrearía las oposiciones entre fantasmas, las resistencias que asediarían incluso al *Sein zum Tode* conformando lo que llamamos, muy apresuradamente, “historia”? ¿También nosotros contaremos parte de una “historia” que se repite entre un *aquí* y un *allá*, de cómo están contaminados? ¿Otra vez el *fort-da*?

§2. Cuestiones metodológicas

La palabra “deconstrucción”, al igual que cualquier otra, no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un “contexto”. Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras, por ejemplo “escritura”, “huella”, “*différance*”, “suplemento”, “himen”, “fármaco”, “margen”, “encentadura”, “parergon”, etc. Por definición la lista no puede cerrarse, y eso que sólo he citado nombres; lo cual es insuficiente y meramente económico. De hecho, habría que haber citado frases y encadenamientos de frases, que, a su vez, determinan, en algunos de mis textos estos nombres.¹²

Trato de demostrar a “amos”, a universitarios, incluso a histéricos que un discurso diferente del suyo acaba de aparecer. *Como solo estoy yo para sostenerlo* [subrayado]

¹⁰ Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993. *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón, C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, pág. 26.

¹¹ Derrida J., *ibidem*, pág. 24.

¹² *Lettre à un ami japonais* (1985), en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Proyecto A ediciones, 1997, pág. 24

nuestro], piensan que pronto estarán desembarazados de él atribuyéndomelo, mediante lo cual yo tengo una multitud escuchándome. Multitud que se engaña, porque es el discurso del psicoanalista, el cual no me esperó para introducirse. Pero eso no quiere decir que los psicoanalistas lo sepan. Uno no oye el discurso del cual uno mismo es efecto.¹³

La mayor de las dificultades para el planteamiento de esta tesis consistirá en la escucha, en saber escuchar sin tomar partido por una postura más que por otra, puesto que estas —y es lo que trataremos de demostrar— están implicadas, se convocan mutuamente. El problema preliminar será el de saber escuchar cada discurso, cada efecto de discurso tratando de rastrear las huellas (del discurso) del otro: primero en el caso de Lacan y luego en el caso de Derrida. Por una razón en apariencia muy simple: el receptor del discurso se halla implicado en él y determina su sentido. El *otro*, siempre el otro. Pero es a partir del otro que podemos plantearnos aspectos del psicoanálisis *lacaniano* y de la deconstrucción *derridiana*, porque tanto el uno como el otro siempre dialogaron en la conformación de sus estrategias de lectura. En relación al otro, a los otros¹⁴.

Por otra parte una cuestión casi de orden práctico: ¿transmitimos un saber y, a la vez, nos hacemos portadores de la escucha de este diálogo interminable? En caso de respuesta afirmativa, ¿qué tipo de saber sería? La pregunta, quizás capciosa, tiene su importancia pues más de una vez Lacan afirmó que el psicoanálisis no se transmite como cualquier otro saber¹⁵ y la cuestión de la transferencia —que será analizada en relación al *mal de archivo* en el capítulo 3º de la parte I de este trabajo— será lo que en la transmisión del saber —e incluso en su conformación— forma un cierto escollo¹⁶.

¹³ *Avis au lecteur japonais* (1972), en Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. *Otros escritos*, trad. G. Esperanza, G. Trobas, S. Tendlarz, V. Palomera, M. Álvarez, J.L. Delmont-Mauri, J. Sucre, A. Vicens, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2012, pág. 524.

¹⁴ No creemos que pueda subsistir alguna duda sobre este punto: el retorno a Freud de Lacan —lo que conforma su psicoanálisis— solo se dio a partir de otros saberes constantemente interrogados. De la misma manera Derrida heredó la tradición y el acontecimiento de la *déconstruction* como lo común entre las diferencias textuales. La (im)posibilidad de esta tesis de doctorado será la de abarcar lo que el otro de la deconstrucción *derridiana* supuso para el psicoanálisis *lacaniano* y viceversa.

¹⁵ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer, M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 212. En esta ocasión, frente a un público estudiantil en Vincennes, el día 3/12/1969 Lacan habló de una cierta distribución del saber en una sociedad presa por grandes cambios sociales.

¹⁶ Derrida se muestra bastante afín a la cuestión del saber y de la transferencia, cf. Derrida J., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1983. *De un tono apocalíptico*

Con estas premisas se intuirá que nuestra tesis estará siempre a punto de desfallecer y no se escatimará en malabarismos para su equilibrio, para su aparente estructura. Plantear una tesis que se ponga de camino hacia la escucha sobretodo de lo no-dicho de un diálogo —pues, a su vez, el psicoanálisis de Lacan y la filosofía de Derrida fueron un diálogo constante con otros, tratando de escuchar también lo no-dicho—, supone una serie de problemáticas que no podremos analizar. Nuestra base es que en aquello que definimos como psicoanálisis *lacaniano* está también como asidero la deconstrucción *derridiana* —en una parte muy reducida pero sintomática— y, a la inversa, la deconstrucción *derridiana* participa también del psicoanálisis *lacaniano*. Pero a su vez, cada uno de estos nombres propios, están asediados por espectros y el más pesado, el que más nos concierne en la investigación, será el de Freud. Sus apariciones serán constantes y las referencias a él y su legado, ineludibles. Los otros espectros —Hegel, Heidegger, Lévi-Strauss, Saussure, Marx, Joyce (solo para referirnos a algunos nombres que tiene en común) — no podrán ser interrogados como merecerían y, cada vez que traten de emerger, deberán ser controlados con atención. Correremos el riesgo de que nuestro camino sea tildado de demasiado literario y corroído por una impureza filosófica —la misma suerte corrió Derrida, mientras que Lacan fue directamente excomulgado.

Por estas razones en la primera parte trataremos de introducirnos en el argumento sondeando —en especial en el cap. 1º— otros ejemplos que se ocuparon de la relación entre Lacan y Derrida. Nos centraremos en tres nombres y sus experiencias: René Major, Jorge Alemán y Francisco Vidarte. El primero fue sin duda el que más se aventuró, pues planteó un «psicoanálisis derridiano» del que trataremos de dar cuentas y de comprender la economía del gesto, cuyo brote no dejará de ser el más singular, pues se trata de un psicoanalista —muy amigo de Derrida y que también frecuentó los seminarios de Lacan—. Nos asedia su pregunta pues plantea la posibilidad concreta del surgimiento de un psicoanálisis derridiano *desde* Lacan.

En el caso de J. Alemán seguiremos un nuevo modo de hacer dialogar a Lacan y Derrida. Será siempre desde una perspectiva psicoanalítica —pues también J. Alemán es un reconocido psicoanalista—, pero muy atenta a la historia del pensamiento y a la

adoptado recientemente en filosofía, trad. A. M. Palos, México D. F., Siglo XXI editores, 1994, págs. 61-63. Tanto en el ya mentado capítulo 3º de la parte I como en los párrafos 6, 7 y 8 de la parte III de nuestro trabajo volveremos sobre esta cuestión.

filosofía. En los dos casos que hemos mencionado la importancia reside en que se trata de dos psicoanalistas que se dejaron —como Lacan— atravesar por la filosofía.

Por razones de necesidad interna a la estructura de la presente tesis, que en breves momentos comentaremos, dedicaremos el capítulo 2º a la relación de Lacan con Freud y el 3º a la relación de Derrida con el padre del psicoanálisis, antes de analizar el camino de F. Vidarte como tercer ejemplo que marca una vía de hacer dialogar a Derrida y Lacan —esta vez desde la filosofía (como Derrida) —. Recorrer las relaciones que tuvieron Lacan y Derrida con Freud necesitaría de mucho más espacio que un par de capítulos. Serán, por tanto, dos breves pinceladas que tratarán de escuchar la “intromisión” de Freud en los caminos de Lacan y Derrida. En ambos casos el interés se centrará en lo más propio de cada uno a la hora de asumir la herencia freudiana: en el caso de Lacan nos centraremos en la particular predilección que tuvo por la psicosis —desde su tesis doctoral hasta el final de su enseñanza, la psicosis será la piedra de toque (una de las esenciales) para medir las distancias y aproximaciones a la obra del maestro vienés.

En el capítulo 3º se hará lo propio con la relación entre Derrida y Freud: a través de la cuestión del archivo y de la memoria —cuestiones que interesaron desde siempre a Derrida—, se escuchará la relación y la asunción de la herencia de la obra freudiana. En ambos casos se trata de momentos —a la hora de asumir el pensamiento de Freud— en que los pensamientos de Lacan y Derrida, ya estaban muy formados y estructurados. Queremos aclarar que estos capítulos no pretenden acotar las relaciones que tuvieron Lacan y Derrida con Freud, sino dar una muestra de cómo en lo más propio del pensamiento de cada autor —la cuestión de la psicosis en Lacan y la de la memoria y el recuerdo en Derrida—, intervino el espectro de Freud de una manera determinante. De hecho, en la parte II de nuestro escrito dedicada a Lacan en sus relaciones con el pensamiento derridiano, no dejarán de retomarse aspectos de la herencia freudiana en Lacan —como no podía ser de otra manera, puesto que esta herencia intervendrá en la manera en que Lacan acotó la deconstrucción *derridiana*—. Del mismo modo, en la parte III, allí donde trataremos de seguir ciertas huellas lacanianas en Derrida, no se deberán descuidar algunos resquicios de la relación entre Derrida y Freud.

La decisión de “cerrar” la primera parte con un *Post-scriptum* dedicado a F. Vidarte y a dos textos suyos que ponen en estrecha relación a Lacan y Derrida, es

porque su ejemplo, su proceder y su inventiva a la hora de poner en relación a Lacan y Derrida, nos fueron de ayuda y apoyo. Por una parte su ejemplo representa el impacto angustioso que el psicoanálisis tuvo en un filósofo —y en esto representaría en parte a Derrida—. Por otra parte su tormento es el que el autor de este trabajo ha sentido a la hora de asumir el diálogo entre Lacan y Derrida. Es también el motivo por el que decidimos empezar la introducción con una cita de F. Vidarte.

En tercer lugar sus textos y su experiencia fueron para nosotros una especie de alivio y también una justificación para encaminarnos hacia la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. El problema —metodológico— surge en este punto y se afianzará en las partes II y III: establecer *un* psicoanálisis —el *lacaniano*— y *una* deconstrucción —la *derridiana*— para luego escarbar la relación entre ambas, escuchar el diálogo. Esto, de entrada, es posible solo porque hay un vínculo entre Lacan y Derrida, entre sus discursos y posicionamientos: hay un vínculo entre el psicoanálisis *lacaniano* (el discurso y/o pensamiento de Lacan) y la deconstrucción *derridiana* (el discurso y/o pensamiento de Derrida), un lugar de inscripción compartido. Y es por ello que optamos por dejar de lado los nombres propios de cada autor — a los sujetos, nunca unitarios— puesto que lo que se interroga y escucha es el diálogo entre dos efectos de discurso que están íntimamente ligados a unas estrategias: el psicoanálisis y la deconstrucción.

Esta elección constituye nuestra posibilidad más propia y nuestro límite, puesto que la deconstrucción *derridiana* (así como el psicoanálisis *lacaniano*) será el resultado de una multiplicidad de voces que no podremos interrogar y escuchar en su totalidad, pero que conformarán lo que definimos como su propia estrategia: un diálogo que empezó con la fenomenología y las denominadas «tres haches» (Hegel, Husserl y Heidegger); prosiguió en una relación fluctuante con el estructuralismo, con Saussure y Lévi-Strauss; se dejó atravesar por la literatura y Joyce; Luego Levinas, Althusser y Marx; por supuesto Freud y el psicoanálisis. Y Lacan... Todos estos nombres también habrán contribuido a lo que se conoce como *la* deconstrucción, pero que en cada caso será siempre *una* deconstrucción. Enseguida nos dimos cuenta que, sin haber terminado de analizar a fondo Derrida y su discurso —tarea imposible— empezamos a entrar en los dominios del discurso del otro en cuestión —Lacan—. Éste, en cierta manera que trataremos de articular, influyó en Derrida y es en este momento —entre el uno y el otro— que nos percatamos de que para escuchar a fondo los efectos del psicoanálisis

lacaniano deberíamos al menos conocer no solo lo que supuso Freud, sino el Hegel de Kojève, Heidegger, Saussure, Lévi-Strauss, el estructuralismo, Joyce, Marx, etc. Y Derrida... Este es el “sin” de la relación que más nos interesa: la co-pertenencia de ambos autores que el otro mantiene en el discurso de cada uno, puesto que hay detalles que parecen indicar que están implicados mutuamente el uno en el otro, el uno por el otro.

Esta (im)posibilidad habrá que conservarla y superarla a la vez, pues no podríamos recorrer el camino del discurso —o pensamiento— de Lacan para hacer de él una genealogía y luego ver sus implicaciones con la deconstrucción *derridiana*. Como es obvio, tampoco podremos hacer lo mismo con Derrida. Desde esta «falta», tomará su andadura nuestra investigación, pues se aloja en un punto en común con algunos psicoanálisis y algunas deconstrucciones entendidas como estrategias de lectura: asumir y heredar una tradición, un discurso hegemónico —la metafísica en su sentido más amplio—. Pero esta asunción de la herencia no es algo dado, hay que asumirla y aceptar que en esta herencia estamos constantemente implicados, lo queramos o no. Es lo que le ocurre a la deconstrucción: ésta siempre estuvo ahí, operando en el texto, en el corpus metafísico, desmantelándolo. *Ça se déconstruit*. Por otra parte el psicoanálisis siempre acompañó —si bien es difícil desvincular su surgimiento en unas determinadas condiciones históricas— a la metafísica: la transferencia, lo no escuchado de aquello que habla (el sujeto de la enunciación) en el habla (el sujeto del enunciado). *Ça parle*.

Para asumir la tarea de este diálogo interminable, debemos dar por asumidas ciertas posturas de lo que definimos como el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Sin embargo creemos haber encontrado, en lo que escuchamos como psicoanálisis *lacaniano*, la huella de una cierta espectralidad de la deconstrucción *derridiana*. A su vez en ésta, en lo que consideramos lisa y llanamente la deconstrucción *derridiana*, creemos haber percibido cierta espectralidad del psicoanálisis *lacaniano*. En cada uno de ellos *hay* un suplemento de la presencia del otro. Sería muy complicado —por no decir imposible— estudiar las huellas de Lacan en Derrida suspendiendo las incidencias de éste en aquél: la intrusión del otro, su fagocitación y/o su expulsión constituyen ya un diálogo al ser uno hablado por (el) otro. Desde esta perspectiva no puede haber, estrictamente hablando, «psicoanálisis *lacaniano*» sin Derrida, sin su discurso y sus efectos. Y tampoco puede haber «deconstrucción *derridiana*» sin el psicoanálisis y el pensamiento de Lacan.

La presencia efectiva y visible del otro será el escollo más urgente y peligroso para las necesidades prácticas de toda tesis doctoral, puesto que las dificultades, según el caso, serán opuestas. Lacan se ocupará de Derrida de manera muy intermitente a partir de una clase del seminario inédito *L'objet de la psychanalyse* (1965-1966). En la clase del 15/XII/1965 se hará una referencia poco halagüeña a *L'écriture avant la lettre* que acababa de publicarse en el n° 233 de la revista *Critique*. De allí hasta el final de su obra hubo más referencias a Derrida y a sus planteamientos en algunos escritos y clases de seminario, pero las referencias serán muy pocas y habrá que extraer con sutileza las alusiones veladas a Derrida y, sobre todo, la economía que allí subyace.

El caso de Derrida es opuesto: si en Lacan las referencias a Derrida o a su pensamiento son escasas, las referencias de Derrida al psicoanálisis y a Lacan son muchas y muy diversas. Hay textos donde el argumento está centrado en Lacan y su pensamiento: desde la nota más larga en *Positions* hasta algunas partes de *L'animal que donc je suis*, pasando por el texto de referencia *Le facteur de la vérité en Lacan* hasta *Pour l'amour de Lacan*, terminando con páginas esparcidas de *Résistances de la psychanalyse*. Solo centrándonos en estos textos tendríamos argumentos para más de un trabajo de tesis. Por otra parte habrá que distinguir el nombre de Lacan del psicoanálisis —éste será siempre “Freud”— y considerarlo como un pensamiento, “el pensamiento (de) Lacan”. Es evidente que para Derrida las implicaciones que el discurso de Lacan puede tener —y tiene— con la metafísica, serán siempre mucho mayores que las que tuvo Freud, pues Lacan será una de los “blancos” en la crítica que Derrida movió al logo-fonocentrismo.

Luego sería interesante analizar —pero no habrá tiempo y se darán solo algunas alusiones en la parte III de nuestro escrito— cuándo el psicoanálisis aparece casi como una ofrenda en un texto donde el argumento es otro y de cómo Derrida la hace operar y opera a través de ella. Demasiadas las páginas en que dicho mecanismo opera: desde *La vérité en peinture* hasta páginas de *Fichus*, pasando por diferentes textos de *Papier machine*. Por no hablar de cómo se moduló la relación de Derrida con el psicoanálisis, Freud y Lacan a través de los años. También en este caso se darán algunas referencias en la parte III de nuestro trabajo.

Sin embargo, asumiendo y superando estas barreras, la cuestión que empuja nuestra investigación no es solo la presencia del psicoanálisis y Lacan en Derrida o, a la inversa, el asedio de éste en aquél. Nuestra tesis estará siempre a punto de desfallecer porque interroga —o esa es su tensión constante— la *convocación mutua* de

psicoanálisis y deconstrucción, convocación que toma la palabra en el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*.

§3. Cuestiones de marco^{*}

El exergo muestra —*desde* su espaciamento— el lugar de inscripción de nuestra investigación, así como su signo distintivo: el *margen*, la atención-atracción hacia lo marginal, hacia aquello que *se* aparta —consciente o inconscientemente— y que asume los tintes de un re-trazarse marcado, no obstante, por el *retorno*, por un saber en reserva, incluso por un in-sabido que hace saber. ¿El retorno de qué o de quién? Bien podría ser de un *espectro*¹⁷. Frente al espectro la pregunta metafísica por excelencia —*Was ist das?*— carecería de cierto sentido a la vez que tendría el mayor de los sentidos: no permitir la ausencia de sentido frente al acontecimiento inasumible de la aparición de un *révenant*. El espectro —siempre habrá más de uno— *es* un acontecimiento, aun cuando su persistencia se dé a través de un asedio constante, de un estar sin ocupar el lugar¹⁸. Veremos en qué lugar esta *hantologie* —la posible ciencia que se ocuparía de la modalidad en que se da la espectralidad— podría tener sus antecedentes. De tal manera que el exergo funciona casi como un epitafio que hace trasparecer el desasosiego por la atención-atracción de lo marginal que dirige nuestra tesis. Un posible comienzo, un *ser-estar* de aquello que se margina, del emarginado y del acto de marginar, se constituye en y por el desasosiego. Hay una laceración que acomete el acontecimiento del margen, del marginar, y es desde esa laceración y desde ese desasosiego que partimos en la puesta en acto o, si se quiere, en el seguir el juego del interminable diálogo entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*.

Por eso no se tratará en estas páginas de hacer *una* tesis sobre Lacan y Derrida —autores reacios a cualquier tipo de conceptualización al uso—. No interrogaremos estos nombres propios para desviarlos hacia un etiquetado del saber seguro de sí, pues no creemos posible una tesis sobre Lacan o Derrida, ni siquiera sobre sus efectos de

* El párrafo está dedicado a mi director Julián Santos Guerrero y a su ejemplo, su obra y su mirada siempre al porvenir. El título es una cita de su último libro: *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.

¹⁷ La cita de Pessoa que elegimos como exergo podría haberla proferido un espectro todavía convencido de pertenecer a un cuerpo, un espectro que sueña y añora con un cuerpo propio —el primer marco, sin duda alguna.

¹⁸ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 11), pág. 24.

discurso. Lo que nuestra tesis se propone es la relación entre los efectos de discurso que definimos —o se definen— como psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*, porque no es posible saber lo que *son* cada uno de ellos si no por la interrogación de las diferencias entre el uno y el otro. Lo que definirá el cuestionamiento, una vez más, serán las separaciones diferenciales que constituyen estos discursos en una matriz de inscripción común: la cripta como instancia fronteriza —que es siempre una cuestión de marco, como veremos—. Allí cuando creamos encontrar afinidades sintomáticas o diferencias irreductibles, estas serán el signo de los tropiezos inevitables de una voluntad en busca de analogías, de un cierto orden, incluso de un margen o línea de borde que delimite. Paradójicamente —incluso ilusionándonos con un marco que delimite, sin pensar que «un marco nunca responde del todo o de todo»¹⁹— será un alivio el constatar que una aproximación al diálogo interrumpido y fallido entre estas dos estrategias de lectura es solo la localización de un marco que es mucho más amplio: la cripta donde el psicoanálisis y la deconstrucción comparten la asunción de lo marginado como (el) resto, como (lo) desechado²⁰. A todo esto, ¿cómo definir el psicoanálisis *lacaniano*? Por lo que hemos comentado hasta ahora sabemos que es (im)posible, pero a su vez —paradojas del destino— habría muchísimas frases y anécdotas que contar al respecto, y entre ellas preferimos la que Lacan dictaminó en una clase de su seminario XIX, *...ou pire*: «Es la localización de lo oscurecido que se comprende, de lo que se oscurece en la comprensión, debido a un significante que marcó [*marqué*] un punto del cuerpo.²¹»

Lo que nos concierne de esta definición es, sobre todo, aquello que aportó la deconstrucción *derridiana* a esta configuración, sus marcas en el psicoanálisis *lacaniano*; y no por mero capricho, pues Lacan y su efecto de discurso se configuraron a través del diálogo con los *otros*. El retorno a Freud estuvo marcado por *révenants* —Heidegger quizás el más importante, y esta cuestión habrá que demarcarla mejor más adelante—. Y entre el Lacan del retorno a Freud y el *ultimísimo* Lacan, se abre paso Derrida y la cuestión de la escritura. Pues cómo no pensar en ello cuando es el más

¹⁹ Santos J., *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pág. 13.

²⁰ También para esta cuestión destaco la brillante ocurrencia de mi director con su fórmula «ontología periférica», cf. Santos J., *ibidem*, pág. 13. Creemos que tanto el psicoanálisis como la deconstrucción siguen de cerca la sobredeterminaciones en el querer-decir de un texto sin olvidar, por otra parte, un excedente irreductible, un resto.

²¹ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX. ...ou pire, 1971-1972*. Paris, Éditions du Seuil, 2011. ... *o peor*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2011, pág. 149.

ilustre lacaniano quien nos lo indica, Jacques Alain Miller²², en su libro *El ultimísimo Lacan*. Nuestro intento tratará de tematizar dos cuestiones: la primera es que si se dio un giro marcado de Lacan hacia la escritura en un momento determinado de su obra, esto se debió sin duda a Derrida. La segunda cuestión es que Lacan ya en sus *Écrits* practicó una escritura *otra* sin ser tematizada, escritura cuya procedencia no se deja constreñir en el marco de una escritura fonética como mera representación de la palabra oral. De manera paradójica estos aspectos solo podemos afirmarlos a partir de Derrida.

Del mismo modo, ¿cómo definir la deconstrucción *derridiana*? En este punto la cuestión se complica y de ello es testigo la parte III de nuestro trabajo, pues en Derrida, a diferencia de Lacan, los *révenants* están siempre muy presentes y sin ninguna aparente resistencia para con su aparecer. Definir un término como «deconstrucción» —por esencia plural y dividida, en contra de ciertas resistencias del psicoanálisis a partirse, a soportar la partición inevitable— es muy complicado. También en este caso habría muchos ejemplos y deberemos escoger uno, acompañado de un *tono*:

[...] y una deconstrucción, si no se interrumpe, no se da nunca sin embargo sin un segundo trabajo sobre el sistema que empalma este superarmamento consigo mismo, que articula, como se dice, el psicoanálisis al marxismo o a algún nietzscheísmo, a los recursos de la lingüística, de la retórica o de la pragmática, a la teoría de los *speech acts*, y al pensamiento heideggeriano sobre la historia de la metafísica, o sobre la esencia de la ciencia o de la técnica.²³

²² Daremos unos pocos ejemplos: «[...] nos damos cuenta de que *lalangue* forma un par, un par de opuestos binarios, con la escritura —término con el que Lacan no creó ningún neologismo pero que usa de forma original en su ultimísima enseñanza», o «Lacan había partido de allí [“el inconsciente es el discurso del Otro”], el inconsciente estaba hecho con palabras, cuando ulteriormente será del orden de lo escrito.», Cf. Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2014, pág. 121 y 237. Por no hablar de los siguientes pasajes dedicados a la cuestión de la destinación: «Por eso en el registro del Uno, se cuestiona al destinatario. Si hay un destinatario, entonces hay un efecto de destino. Pero acá Lacan se encamina hacia el enunciado de un simbólico sin destinatario. Nunca llega a un destinatario, porque no llega a destino», cf. Miller J.-A., *ibidem*, pág. 138. Sobre decir que Miller, sin citar a Derrida, echa por tierra, sin ninguna tematización, todo lo que Lacan trató en el escrito *Le séminaire sur “La lettre volée”* acerca de la *lettre/signifiant* que siempre llega a su destino. En el §3 de parte II de nuestro trabajo, retomaremos la cuestión.

²³ Derrida J., *D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1983. *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. A. M. Palos, México D. F., Siglo XXI editores, 1994, pág. 53. En el caso de Derrida los ejemplos son demasiados como para que podamos recopilarlos todos. Incluso en el “malentendido” con Gadamer el psicoanálisis pareció jugar allí un papel determinante, cf. Derrida J., *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, Paris, Éditions Galilée, 2003. Carneros. *El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, págs. 11-12 y 19. Diálogo ininterrumpido que «No obstante, por poco

También en este caso lo que interrogaremos serán las apariciones sintomáticas del psicoanálisis *lacaniano* en las argumentaciones y estrategias de Derrida, centrándonos en un aspecto: el significante «ceniza». Como ya anticipamos, las dificultades serán parecidas y opuestas: en ambos casos bastará reducir la búsqueda hacia los momentos de la aparición del otro en el propio discurso, reduciendo al mínimo posibles contaminaciones —exceptuando la de Freud que será inevitable—. Pero —y esta es la dificultad opuesta— mientras en Lacan las apariciones de Derrida son fácilmente identificables y de número reducido, en Derrida la cuestión es opuesta: Freud, el psicoanálisis y Lacan aparecen en distintos lugares y no siempre están asociados. A veces lo están —y entonces hay que indagar la *economía* de la asociación—, otras veces no lo están —y también en estos casos la indagación del *beneficio* es esencial—. Porque mientras Freud será casi siempre utilizado como sinónimo del psicoanálisis —y no podremos ahondar como se merecería en la cuestión, entre otras, del judaísmo—, Lacan encarna el pensamiento del falocentrismo y fonologocentrismo por excelencia. Pocas veces Derrida se referirá a él como representante de la terapia psicoanalítica y muchas como un pensador metafísico que debería *repensar* su pertenencia al logocentrismo.

Es de por sí evidente que el solo tema de las relaciones de Derrida con el psicoanálisis darían para unas cuantas tesis doctorales: incluso cada párrafo de la parte III de nuestro escrito sería fácilmente el argumento de una tesis. Por ello, en algunos casos, lo único que hemos tratado de transmitir son las dificultades inherentes a la relación de Derrida con lo “psicoanalítico”, cuestión que ahonda en la esfera personal del filósofo. Por ello volvemos a reincidir en que nuestra tesis es solo un estudio preliminar, un mapa que trata de ilustrar las tensiones y los *impasses* que rodean la escucha del diálogo fallido y la relación-sin-relación entre ambos. O quizás solo nos hayamos puesto en camino *hacia* las condiciones de posibilidad para la *escucha* de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*.

Lacan y Derrida, Derrida y Lacan, dos hermanos espirituales sumidos en una lucha asediada por espectros, los propios, los del otro y lo *ominoso* que cada uno comparte con el otro, con lo otro. Lacan *avec* Derrida, Derrida *avec* Lacan, en nombre

que aspirase a ello, repetiría que ese diálogo fue primero interior y *unheimlich*», cf. Derrida, *ibídem*, pág. 17.

de Freud. El de un discurso, el psicoanalítico, que no deja de asediar la escena, el texto, la deconstrucción, pero que a su vez será asediado por la deconstrucción que, cual animal que siente «las vibraciones de muros agrietados»²⁴, detecta el quicio en un edificio que se hacía y decía impermeable, rastreando las grietas de un sistema en apariencia liso y compacto. Es la llamada «deconstrucción», entre comillas, una deconstrucción, la deconstrucción, pero nunca la verdadera deconstrucción, sino una deconstrucción más potente o más débil, una deconstrucción que permite más o menos juego. La deconstrucción como otra práctica de lectura (im)posible: todo discurso, en cuanto texto, está asediado por la regla de su descomposición, también el psicoanalítico. En común, sobre todo, ante todo, el margen, el resto, las dislocaciones de ciertos significantes o marcas que, lejos de proponérselo, derrumban axiomas. ¿Acaso no fueron los puntos nebulosos de la intención predicativa y las opacidades de la transmisión, lo que guio siempre a *los* psicoanálisis? ¿No fueron las interrupciones internas de todo discurso, su estar desde siempre en continuo desplazamiento respecto de sí, fracturado en su pretensión de fijeza y firmeza, lo que desvelaron *las* deconstrucciones? ¿Es deconstructiva la disonancia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación que Lacan propone, entre el sujeto gramatical sabedor de sí y siempre identificable y el sujeto que se cuestiona y se implica en el decir, portador de un in-sabido que hace saber? ¿Es psicoanalítica una estrategia de lectura que rastrea en cada concepto la ley de la autoinmunidad, es decir, que cada concepto sea portador de un corte en aquello mismo que concibe y que solo puede concebirlo en tanto fractura? La relación-sin-relación que escuchamos e indagamos estará vuelta —siempre lo estuvo, quizás— hacia una dirección en la cual el *ser-juntos* del psicoanálisis *lacaniano* y de la deconstrucción *derridiana* es la condición necesaria del existir de *cada-uno*²⁵.

Si afirmamos —como lo haremos— que este diálogo se ha dado y se está dando, habrá que esclarecer el *cómo* del *se da*, sus condiciones de posibilidad, las estrategias que lo habitan. Es evidente, a una primera lectura de algunos “textos deconstructivos” —o, mejor formulado, *en* deconstrucción—, la repercusión y preocupación que el psicoanálisis representa para los quehaceres del pensamiento, a sabiendas que en muchos casos el psicoanálisis se ha presentado —y sigue haciéndolo— como un

²⁴ *Del todo* (1978), en Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Librairie Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Freud a Sócrates y más allá*, trad. T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, pág. 476.

²⁵ En este punto toda mi gratitud se dirige a mi director Julián Santos Guerrero y a su última obra *Cuestiones de marco. Estética, política y deconstrucción*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.

interlocutor incómodo y que no puede ser indiferente; algo así como un agente desestabilizador. De lo contrario no habría que hablar de(l) *ello*. Por su parte, con el transcurso del tiempo, el psicoanálisis se ha visto cada vez más convocado a examinar los peligrosos suplementos que lo asedian, las heterogeneidades que lo surcan, haciendo sí que se interrogue acerca de las alianzas sintomáticas que deberían llevarle a *analizar* su pertenencia al gran corpus textual por excelencia, el de la metafísica.

Al principio de la introducción, arropados por una cita de F. Vidarte, planteamos que cierto tormento marcaría el camino del investigador. A su vez la cita de F. Vidarte ya estaba precedida por otra, una frase de Pessoa contenida en el *Livro do desassossego* que ilumina de manera magistral la atención-atracción al margen, algo así como un ser parte sin pertenecer del/al todo. Se trata, para el investigador, de un *estar-en* sin *ser-de* al margen de la decisión consciente. Sin embargo la investigación que escucha el diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* tiene ya —siempre lo tuvo— su propio marco de inscripción. Éste marco —y no el que define al investigador— será la guía a través de la cual se desarrollará la investigación y cuya presentación hemos hallado en un cuento de Kafka:

«Un mensaje imperial» [*Eine kaiserliche Botschaft*].

El emperador —según se dice—, te ha enviado a ti, un individuo, un mísero súbdito, una insignificante sombra que huye a la más lejana lejanía ante el sol imperial, precisamente a ti te ha enviado el emperador un mensaje desde su lecho de muerte. Ha hecho que el mensajero se arrodille junto a su cama y le ha susurrado el mensaje al oído; tanta importancia tenía para él, que lo obligó a repetírselo otra vez al oído. Con un movimiento de cabeza ha confirmado la exactitud de lo dicho. Y ante todos los que presenciaban su muerte —todas las paredes que lo impiden han sido echadas abajo y sobre las escaleras que zigzaguean a lo ancho y a lo alto se encuentran reunidos en círculo los grandes del reino—, ante todos ellos ha despedido al mensajero. Este se ha puesto en marcha inmediatamente, un hombre fuerte, incansable; echando hacia delante sucesivamente ora un brazo ora otro se abre paso a través de la multitud; si encuentra resistencia se señala el pecho, donde lleva el signo del sol; sigue hacia delante con más facilidad que ningún otro. Pero la multitud es muy grande; los lugares en los que habitan no terminan nunca. ¡Cómo volaría si ante él se abriera el campo libre!, pronto escucharías en tu puerta el maravilloso golpear de sus puños. Pero en lugar de eso, cuán

inútilmente se esfuerza; todavía se encuentra atravesando con dificultad los aposentos del palacio interior, jamás conseguirá pasar por ellos, y aunque lo consiguiera, no se habría ganado nada, tendría que seguir luchando escaleras abajo; y aunque lo lograra, no se habría ganado nada, tendría que atravesar los patios; y después de los patios el segundo palacio que rodea al primero; y más escaleras, y más patios, y otro palacio y así sucesivamente a través de los milenios, y si finalmente saliera precipitadamente por la puerta exterior —pero nunca, nunca llegará a ocurrir eso—, entonces se encuentra ante él la capital, el centro del mundo, donde se amontonan sus desechos. Nadie consigue abrirse paso en ella y menos aún con el mensaje de un muerto [*Botschaft eines Toten*]. —Pero tú estás sentado en tu ventana y sueñas [*erträumst*] con él cuando cae la tarde²⁶.

Nos imaginamos —pues no hay lectura neutra— que este mensaje en *souffrance* y en continuo diferimiento, es el que se han escrito y enviado mutuamente Lacan y Derrida, aquí o allá, aquí y allá, como el *fort-da* o el *fort:da*, el uno para el otro, *Dasein* y *fortsein*, sondeando los límites de la muerte y el sueño.

La vida la muerte.

²⁶ Kafka F., *La transformación y otros relatos*. Edición y traducción de Ángeles Camargo y Bernd Kretschmar, Madrid, Cátedra, 2011, págs. 346-347.

PARTE I

Psicoanálisis y deconstrucción

Diálogo inevitable

Formulons sèchement l'argument sur un mode qui croise d'une certaine façon la psychanalyse et la déconstruction, un certaine «psychanalyse» et un certaine «déconstruction».

JACQUES DERRIDA *

Consideraciones preliminares

§1. De la (im)posibilidad de un diálogo

Desde ahora en adelante nos preguntamos por la posibilidad del diálogo entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Si dicha posibilidad es planteada por nosotros como un dato, como algo de por sí evidente, caemos en la cuenta de que hay que interrogar sus condiciones de posibilidad, su principio germinativo, las asociaciones —lícitas o ilícitas— entre el psicoanálisis y la deconstrucción, o bien, como se sugiere en la cita que encabeza nuestra primera parte de la investigación, entre *un* cierto «psicoanálisis» y *una* cierta «deconstrucción».

Varias vías se abren ante nosotros y una, la que está más a mano, es la cronológica: ¿en qué, por ejemplo, la deconstrucción está convocada por el psicoanálisis? Derrida y su obra parecen indicar que el psicoanálisis no debería ser, para la filosofía, un interlocutor entre otros y en muchos casos le asignó un lugar privilegiado¹. Por su parte el psicoanálisis, muy esquivo en dejarse preguntar por las cuestiones filosóficas, tuvo que aguardar la llegada de Lacan para verse enfrentado con la tradición filosófica y la historia del pensamiento en general. Hay, en apariencia, una estrecha relación entre la deconstrucción y su «precursor» psicoanálisis y entre éste y su «sucesora» deconstrucción. ¿Pero en qué medida tratamos de precursores y sucesores? Borges nos puso en guardia cuando escribió, a propósito de Kafka, que «cada escritor crea a sus precursores»². No hay duda de ello y podríamos extender el feliz hallazgo borgiano a las ciencias y a los sistemas de pensamiento; baste pensar en el fenómeno de la deconstrucción, algo que, subsistiendo desde siempre, esto es, desde que hay, se da, un entramado textual, un sistema de signos, tuvo que aguardar el nombre propio de Derrida para que se nos revelara que cada formación de pensamiento, cada texto, portan consigo, a la manera de un parásito, la propia ley de descomposición, esto es, que todo sistema textual está habitado por un proceso de constante traducción que muestra las

* Derrida J., *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, pág. 123. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997, pág. 85: «Formulemos secamente el argumento entrecruzando en cierta forma el psicoanálisis y la deconstrucción, un cierto «psicoanálisis» y una cierta «deconstrucción».

¹ Para esta cuestión reenviamos a la parte III, cap. 1, §3 de nuestro escrito.

² Borges J. L., *Inquisiciones. Otras inquisiciones*, Barcelona, Random House Mondadori, 2011, pág. 282.

inscripciones que asedian y exceden el sistema oposicional en el que se funda todo discurso. Es decir que allí donde hay texto, hay deconstrucción o lo que es lo mismo, hay texto y, asimismo, hay metafísica en tanto olvidan que (se) deconstruyen. Esto solo fue posible por una atención/atracción a la marginalidad que de continuo se trata de excluir, de reprimir —y que, siguiendo la ley descubierta por el psicoanálisis, no hace más que retornar—. En este aspecto —pero también en otros— podemos afirmar que el psicoanálisis es un “precursor” de la deconstrucción. Pero a la vez hay que preguntarse: ¿leeríamos del mismo modo a Freud y a Lacan sin la deconstrucción? Esas metáforas escondidas o suprimidas por el discurso en las que Freud recaló para ensalzar su importancia, ¿no operan también en el psicoanálisis? ¿Acaso el uso de las metáforas escriturales en el texto de Freud no se ha revelado de suma importancia para una mayor intelección de su legado? O la relación tan peculiar que Lacan mantuvo con la escritura y su función —a cuyo argumento está dedicada la segunda parte de la investigación. ¿Cómo no leer dicha relación en términos de suplemento, del peligroso suplemento que se ha unido de manera indisoluble a un nombre propio, el de Derrida?³ Es así que los vínculos entre el pretendido “precursor” y el establecido “sucesor” son mucho más complejos de lo que a una primera ojeada se puede percibir. En efecto, la distinción entre “precursor” y “sucesor” no es tan pura como solemos imaginar y por tanto no bastará en recaer en paralelismos o afinidades temáticas entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Sin duda éstas existen y son evidentes: atención a aquello que es dejado en el margen, a las zonas opacas que escapan a la intención de la predicación, a los mecanismos que rigen las jerarquizaciones axiológicas que se pretenden dados y que muestran fisuras y espacios no plenos, a lo no suturable y saturable, etc. Durante este trabajo de investigación, a veces desde el lado de Lacan y a veces desde el lado de Derrida, se tratará de interrogar el legado que ambos pensadores nos dejaron a través de un encuentro *fallido*, sin olvidar que la posibilidad de nuestra pregunta y de aquello que hemos definido como «encuentro *fallido*», pasa —necesariamente— por el «espectro» de Freud, por la herencia que a su vez dejó y que tanto Lacan como Derrida, con estilos y estrategias diferentes, no dejaron de interrogar.

³ Sobre este aspecto queremos subrayar que conclusiones sin duda acertadas como las de Jean-Claude Milner, allí donde subraya un giro hacia la escritura en el último Lacan que llevaría de un *ça parle* a un *est écrit*, no podían haber sido pensadas sin la presencia de Derrida tanto en el panorama internacional así como en la obra de Lacan. Cf. VV. AA., *Lacan, l'écrit, l'image*, Paris, Flammarion, 2000. *Lacan, el escrito, la imagen*, trad. M. I. Negri, Buenos Aires, Ediciones del cifrado, 2003, pág. 36. Siempre que se disponga de traducción en castellano de las obras citadas, recurriremos a ésta para la facilidad del lector. En los casos en que traduzcamos o, simplemente, modifiquemos la traducción, cada caso será debidamente señalado.

Ya lo hemos subrayado: desde Lacan no es posible leer a Freud de la misma manera: el sucesor recrea su precursor, lo desvía, lo traiciona incluso... Y lo potencia. De la misma manera acontece con Derrida: ¿quién está dispuesto a no percibir que en la obra de Freud, una serie de metáforas escriturales y tipográficas son clave para la correcta interpretación del psicoanálisis freudiano? También la labor del investigador pasa por actos de desvío y de creación que terminan siendo violencias al texto del otro. Es inevitable y se trata de una violencia implícita en toda interpretación, en toda lectura, en toda escritura: es el texto que reclama la violencia e incluso un lector que quiera abandonarse a una experiencia literaria no podrá evitarlo, no deberá evitarlo, porque cualquier esfuerzo será vano e infructuoso. Sin una cierta traición, sin una cierta violencia, no hay experiencia del texto, no hay placer del texto. El otro reclama la violencia porque su mismidad trastoca la mía, la altera en tanto que me da identidad y, a la vez, atenta contra mi lugar⁴. Desde *El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*⁵, no parece posible separar el «yo» del «otro», en cuanto el primero recibe su estatuto, a través de una serie de identificaciones, del otro. Esta relación que se lleva a cabo en el registro imaginario porta consigo aquello que Freud resumió bajo el término de «narcisismo»: a la vez la fascinación como su opuesto, la agresividad⁶. De forma capciosa nos preguntamos si es en estos términos que se relacionan el psicoanálisis y la deconstrucción, bajo el patronazgo de la fascinación que puede tornarse en agresividad y viceversa. ¿Es posible concebir que el psicoanálisis porte consigo las huellas de la presencia de la deconstrucción y ésta haga lo mismo con aquél, estableciendo una delicada relación entre acreedor y deudor? ¿La relación difícil, áspera y problemática entre Lacan y Derrida, es la prueba de una «fase especular» entre psicoanálisis y deconstrucción? No llegaremos tan lejos sabiendo que la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida, entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, no puede ser fiel espejo de la convocación mutua entre *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción. Lacan y Derrida, su relación *fallida* que nunca dejará de despertar fascinación, es, pese a todo, solo un capítulo —sin duda privilegiado— del inmenso diálogo entre *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción. Incluso entre un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción.

⁴ No podemos entrar aquí en una confrontación siquiera esbozada con las tesis de Levinas sobre el otro como alteridad radical y la responsabilidad que semejante alteridad conlleva.

⁵ Lacan J., *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. *Escritos*, trad. T. Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971, 2002², págs. 99-105.

⁶ En el 2º capítulo de esta parte volveremos sobre la cuestión de la fase del espejo y el narcisismo, tratando de poner de manifiesto los hallazgos que la lectura lacaniana ha propuesto.

La primera parte se dividirá en tres capítulos. El primero tratará de esbozar la inevitabilidad del diálogo entre psicoanálisis y deconstrucción y lo hará, en parte, apoyándose en algunos textos entre los cuales destacamos *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle* de René Major⁷, por su posición fronteriza: psicoanalista atento a la filosofía y amigo tanto de Derrida como de Lacan. La preferencia por el texto de Major se justifica por estas dos razones que ya esbozamos: la primera atañe a su autor, un psicoanalista que es también un gran conocedor de la filosofía, aspecto esencial para las andanzas de esta investigación, a medio camino entre filosofía y psicoanálisis. La segunda es la osadía y también el coraje de preguntarse por la posibilidad de un psicoanálisis derridiano, es decir, de un psicoanálisis deconstructivo. «Psicoanálisis deconstructivo» es, sin duda alguna, una asociación polémica ya sea que se le quiera dar más peso al nombre propio o al adjetivo. ¿Qué se pretende afirmar con la susodicha asociación, acaso una terapia psicoanalítica que aproveche del método deconstructivo? ¿Qué nos quedaría del *ça se déconstruit*? ¿Podríamos manejar algo que está desde siempre y que permite el surgimiento de un sistema de signos con la condición de que éste olvide su principio deconstructivo? ¿Cómo, entonces, administrar algo que acontece? Y el psicoanálisis, ¿cómo gestionar un psicoanálisis que se deconstruye y que «es» deconstructivo en su labor de escuchar un saber que no se sabe tal, un in-sabido que hace saber? Las preguntas se agolpan y habrá que establecer unos márgenes de contención. Para empezar nunca podría existir *el* psicoanálisis deconstructivo en tanto que nunca sería idéntico a sí mismo —siquiera en una línea teórica—, sino en continua deconstrucción, avasallado por una deriva interna. Entonces ¿cómo ligar un método terapéutico con algo como la deconstrucción que atenta contra la identidad, la propia, la del otro, no permitiendo una representación de sí? El adjetivo «deconstructivo» parece ser una contradicción, una *contradictio in adjecto* en el mismo adjetivo, si éste «es» lo que expresa la cualidad o el accidente, esto es, que determina al sustantivo. Pero la deconstrucción si «es», es su propia interrupción, lo que fisura y agrieta toda identidad solo para recordar, con efecto de retardo, que la identidad siempre fue tal bajo la condición de olvidar sus fallas, sus hendiduras, su incompletud, su falta en ser. ¿Cómo podría haber algo deconstructivo? Se deconstruiría como la deconstrucción misma. Se trataría, una vez más, de rastrear las estrategias del texto, el marco de inscripción desde

⁷ Major R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle*, Paris, Éditions Menthath, 1991. *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, trad. B. Rajlin, Buenos Aires, Letra Viva ediciones, 1999.

el cual se mueve René Major con la esperanza de vislumbrar un signo revelador, un síntoma.

Comenzaremos por avisar de lo siguiente: los que transitan por el psicoanálisis están acostumbrados a la desestabilización que las doctrinas freudianas han introducido en el pensamiento, en los grandes corpus textuales. Todo discurso y asociación libre de un paciente, por bien articulados que estén, marchan hacia una inevitable quiebra: un *lapsus*, un olvido y un silencio serán suficientes, desde su aparente marginalidad, para el desmoronamiento de las certezas conscientes que acompañan los sólidos enunciados. Una tal desestabilización, desde el momento en que apareció el psicoanálisis, afecta también al discurso rector —por lo menos en aquel entonces, hacia finales del siglo XIX— de la filosofía. También el discurso filosófico está aquejado por los *lapsus*, los olvidos, los silencios que marginan. ¿Pero qué ocurre cuando la acción del remedio que ha desocultado las falacias se vuelve contra sí mismo? ¿Se ha preguntado, el psicoanálisis, por sus *lapsus*, sus olvidos, sus silencios marginadores? ¿Es la deconstrucción lo que puede desestabilizar a su vez el psicoanálisis, mostrando que en sus procedimientos mismos está la ley de su descomposición, que en sus análisis de los sueños se esconde una diseminación no saturable? Volveremos a ello, pero antes queremos recalcar que el inconsciente freudiano, *das Umbewußte*, en su ser el reservorio de la libido, de la memoria del olvido, de lo que no está aleccionado, ¿no recae —desde Lacan— en una lógica de la repetición que inscribe al inconsciente en el destino de la iterabilidad? En efecto —y no queremos adelantar muchos los acontecimientos— Jorge Alemán, en el tramo actual de su recorrido intelectual, propone que el capitalismo no sería otra cosa, dentro de la historia del ser, que la aniquilación de la diferencia y diferimiento entre el movimiento de la pulsión y la «Cosa» de su satisfacción. En definitiva, una forma —la del capitalismo— de aleccionar el inconsciente, la pulsión misma que solo se deja atrapar, cifrar —para luego abrir el juego de la interpretación—, en las formaciones del inconsciente. ¿Recaería también el inconsciente freudiano en las estrategias del Poder y el discurso capitalista? ¿Sería esta su deconstrucción? ¿Es la deconstrucción la imposibilidad de una determinación, cualquiera que sea? Difícil cuestión a la que trataremos, más adelante, de dar una posible respuesta cuando tratemos más a fondo las conclusiones de J. Alemán acerca de las diferencias entre el síntoma freudiano y el *sinthome* lacaniano como un posible más allá de la esfera sintomática clásica.

Reconduzcamos el discurso hacia la cuestión de la investigación: lo que es movido a partir del diálogo inevitable entre deconstrucción y psicoanálisis. Por ejemplo, es —ya lo hemos visto— complicado sintetizar lo que «es» la deconstrucción. No creemos que las categorías ontológicas puedan dar fe de ella si bien admitimos que pertenece, a su vez, al inmenso corpus textual de la ontología. Una vez más la deconstrucción no deconstruye algo como si de una acción deliberada y consciente de sí se tratara, sino que *ça se déconstruit*. Para tratar de dar en cada línea un sentido a nuestra investigación y dejarnos atravesar por los textos, recurriremos a una posible definición de lo que es y no es la deconstrucción. Ésta, como en parte acontece con el psicoanálisis, es

[...] una especie de animal que no sale de su agujero sino en el momento en que oye o siente venir hacia él las vibraciones de muros agrietados, de tabiques que se desmoronan, de puntales que tiemblan, de impermeabilizaciones amenazadas, etc., en una palabra los signos de lo que llamé antaño una desconstrucción; y la desconstrucción, he tenido que insistir a menudo en eso, no es un asunto discursivo o teórico sino práctico - político y se produce siempre en unas estructuras llamadas (un poco apresurada y someramente) institucionales. Dejemos de lado a ese animal que no sale de su agujero para arreglar las cosas.⁸

Un asunto práctico, como el psicoanálisis, que siente las vibraciones de los edificios, de lo que se creía impermeable. Por muchas analogías que pueda haber entre psicoanálisis y deconstrucción, no hay una homología entre ambas, más bien se trata de una convocación mutua para encaminarse en direcciones que ambas comparten. Creemos que el psicoanálisis fue un privilegio para el mundo del pensamiento, tanto como desocultadora de las jerarquizaciones axiológicas que rigen los grandes edificios discursivos, así como potenciadora de los mismos. Con la deconstrucción se da algo muy parecido: no es una privación del texto, es una potenciadora de éste. Lo que también se tratará de investigar —siguiendo a Major— es si la deconstrucción pueda ser también un privilegio para el psicoanálisis, una ocasión para preguntarse sobre su

⁸ Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Librairie Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. H. Silva, T. Segovia, 2001, México, Siglo XXI Editores, pág. 476. Sobre el animal —y la animalidad de la deconstrucción— se apuntarán algunas líneas en el principio de la parte III de nuestro escrito: *De la parte de Derrida. Las cenizas del inconsciente*.

herencia —con frecuencia descartada y poco interrogada—, sobre las zonas opacas y marginales que la conforman. ¿Entonces deberíamos entender el psicoanálisis deconstructivo como un psicoanálisis potenciado? De momento sigamos preguntándonos lo siguiente: ¿no es Lacan y la confrontación que instituyó entre los textos freudianos y la tradición filosófica un ejemplo de cómo potenciar un texto, el freudiano, que sin dicha confrontación con la filosofía hubiera permanecido en parte silenciado, sin la posibilidad de desocultar sus numerosos vericuetos escondidos en sus formulaciones? Si la deconstrucción es deudora del psicoanálisis en el desmantelamiento que porta consigo la presencia como marca constitutiva de la historia de la metafísica —el *Nachträglichkeit* freudiano que contamina y anula la pureza del presente vivo—, la deconstrucción, a su vez, puede ser una ocasión para que el psicoanálisis se interroge sobre la herencia del *saber* analítico y su pertenencia a la historia de la metafísica. El in-sabido que hace saber podría formar parte, en su fenomenalidad, de una epocalidad del ser en su forma de des-ocultarse. Preguntémonos de qué manera el saber instituido por el psicoanálisis es o no un momento de ruptura con la suposición general de los saberes que le precedieron, el ser docto en algo. Jorge Alemán subraya el gesto de Lacan en el Seminario XVII, *L'envers de la psychanalyse*⁹, cuando afirma que

En dicho seminario [Lacan] realiza un doble movimiento, irónico y humilde a la vez. Tiene, por un lado, la humildad de colocar el discurso analítico junto a otros discursos. Ya no es una región del saber configurando un supuesto saber que pudiese ser considerada como un continente a parte. Por el contrario, entra en relación estructural, sincrónica, con otros tres discursos: el del amo, el universitario y el histérico. Gesto de humildad pues a partir de este momento el psicoanálisis debe estar consagrado a pensarse en la relación con los demás discursos, lo cual constituye un verdadero desafío político. Pero a la vez, hay que destacar la ironía que entraña el hecho de colocar en la sincronía estructural discursiva al psicoanálisis. Pues si bien los efectos masivos del discurso del amo, del discurso universitario y del discurso histérico —siendo este último uno de los nombres del malestar— son evidentes, no se puede sostener lo mismo respecto del discurso analítico; de allí que digamos que tal elevación de las aspiraciones

⁹ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer, M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992. En la parte II, cap. 1º, §4 de nuestro trabajo, se dedicará un amplio espacio al comentario de este seminario.

del discurso analítico a incidir en la lógica colectiva junto a los demás discursos merece el calificativo de gesto irónico [...] Si bien podríamos llegar a decir que en cualquier estructura social hay inconsciente, no podríamos sin embargo asegurar que en cualquier estructura social pueda llegar a darse el discurso analítico. Hay estructuras sociales que pueden darle ese lugar, mientras que hay otras que por su propia configuración no posibilitan que en su juego discursivo tenga cabida el discurso psicoanalítico. Es más, puede decirse que, en la medida en que el psicoanálisis es el envés del discurso del amo, hay épocas que dan lugar a la existencia de tal reversión y otras épocas que amenazan o impiden la existencia del discurso analítico.¹⁰

Tampoco en este caso podremos analizar las bifurcaciones lícitas que se inscriben en el texto, sus recovecos que llaman a ser transitados, *in primis* la importancia que puede haber tenido en la elaboración de los cuatro discursos y del discurso sin palabras la obra —entre otras— de Foucault *Las palabras y las cosas*¹¹. Si seguimos la tesis de los autores y afirmamos que en cualquier estructura social hay inconsciente, esto es, síntoma social, de ello no se sigue que en cualquier sociedad se dé cabida al discurso analítico, el único a priori capaz de colegir el inconsciente y el síntoma social que sí puede germinar por doquier. Lo cual significa que el discurso analítico no es inmune a las estrategias del poder las cuales, por otra parte, tienen cada vez más incidencia en el inconsciente, en el control de la pulsión, en la temporización de ésta. Es otra de las tesis de J. Alemán: el capitalismo, marcado por un claro rechazo de lo imposible y la castración, actúa mediante un entramado textual —el discurso capitalista que se inscribe siempre dentro de la historia del ser—, que predispone hacia lo que ya comentamos más arriba: la aniquilación de la diferencia y diferimiento entre el movimiento de la pulsión y la «Cosa» de su satisfacción. Se trataría, para el capitalismo, de una domesticación de la pulsión mediante un desenfreno de la deriva pulsional¹², un movimiento que no aguarda ni puede resolverse en ninguna *Aufhebung* hegeliana. ¿Pasaría lo mismo con la

¹⁰ *Metafísica y capitalismo*, escrito en colaboración con Sergio Larriera, en: Alemán J., *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1996, págs. 119-120.

¹¹ Foucault M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI Editores, 1968, 2006², págs. 126-163.

¹² Recordaremos de paso que en el Seminario XX, *Encore*, Lacan traduce la palabra *Trieb* por el francés *dérive*. No es un caso pues las pulsiones recuerdan la problemática del cuerpo para el psicoanálisis. El francés «*encore*» (aún) guarda homofonía con «*un corps*» (un cuerpo). Cf. Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX. Encore, 1972-1973*. Paris, Éditions du Seuil, 1975. *Aún*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 136.

deconstrucción? Quizás habría que diferenciar y matizar unos aspectos: si el inconsciente, de momento, encuentra cabida en todas las sociedades —en cuanto que en todas las épocas se da la compulsión a la repetición— no es lo mismo para el psicoanálisis o, más precisamente, para la institución psicoanalítica. El psicoanálisis como tarea interminable solo puede estar allí donde el inconsciente brota, habla, deja una marca, una letra. Otro asunto muy distinto es que la institución analítica esté a la altura de la tarea y que pueda encontrar asidero entre las estructuras sociales. Pero el saber del psicoanálisis es uno: de lo no-sabido —o de lo in-sabido— que hace saber. ¿Es esta experiencia tan extraña al corpus de la metafísica? No lo creemos si desde Hegel la existencia surge cuando el hombre abandona su esencia, es decir, cuando hay un no-sabido que hace (el) saber. Y no un saber entre otros, sino el Saber Absoluto.

Para finalizar las consideraciones preliminares, dos palabras todavía sobre los capítulos segundo y tercero de esta parte. En la intención de no repetirnos luego, justificaremos por qué, después de un capítulo dedicado al diálogo inevitable entre psicoanálisis y deconstrucción, entre Lacan y Derrida y la posibilidad de un psicoanálisis derridiano, volveremos de nuevo a Lacan y Derrida en sus relaciones con Freud. Esta cuestión dispondría por sí sola de un trabajo de tesis, incluso ciñéndonos a la lectura que de Freud hizo Lacan o, por otra parte, la que emprendió Derrida mediante el muy conocido rastreo de las metáforas escriturales. Nuestra propuesta será mucho más comedida y modesta: el segundo capítulo titulado *Lacan y Freud. El psicoanálisis, o de la ley del sentido en sus relaciones con el inconsciente*, se centrará en las incursiones de Freud en Lacan partiendo de un texto que debe responder a una característica: la interrogación e introyección del espectro freudiano en el corpus lacaniano a la vez que mantiene —o trata de hacerlo— una marca propia que representa a su autor. En el caso de Lacan escogimos su tesis doctoral —en parte evocada en el título del capítulo— porque en ella da pie lo que nunca abandonará Lacan: su interés por las psicosis, marca que concierne a Lacan más allá del propio Freud. La psicosis acompañará la reflexión lacaniana durante toda la vida del autor, siendo aquello que más propiamente convoca a Lacan. Apoyándonos en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*¹³, mostraremos —o esa será nuestra intención— las incursiones freudianas en un pensamiento bastante estructurado que tomaba apoyo en la

¹³ Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, trad. A. Alatorre, México, Siglo XXI Editores, 1976.

gran psiquiatría de finales del siglo XIX y principios del XX. Propondremos momentos donde la marca de Freud le permitirá a Lacan desarrollar un sistema, un estructura —mejor dicho—, que no le abandonará jamás y que mantendrá ciertas reverberaciones en el Lacan más tardío.

Con Derrida, en el tercer capítulo, el planteamiento será el mismo. Lo que para nosotros caracteriza al autor argelino a nivel biográfico no es la cuestión de la huella, de la escritura, del suplemento o del *phármakon*. Sin duda son momentos privilegiados que, una vez que habrán hecho su comparecencia en el corpus derridiano, jamás abandonarán su lugar. Pero lo que es más propio de Derrida, inclusive más allá o más acá de Freud, es la experiencia del archivo, la vivencia de la acumulación, de la creación de algo que termina por no necesitarme a la vez que mi necesidad de él crece. Esta experiencia del archivo es —como la psicosis en Lacan— lo más propio de Derrida y por ello el texto en el cual tomaremos asidero será el de *Mal de archivo. Una impresión freudiana*¹⁴. Se caerá en la cuenta que la elección de *Mal d'archive* es uno de los textos más tardíos de Derrida, mientras que nuestra elección con Lacan promueve su primer gran texto. Quizás con ello queremos señalar la gran diacronía que caracterizan —de manera casual o no, deberá ser el lector quién lo decida— las relaciones entre Lacan y Derrida: pocos encuentros y desencuentros escritos en textos que se comentan, se interrogan, se convocan a gran distancia de años. Pensemos en *Le facteur de la vérité* en Lacan que interroga, veinte años después, *Le séminaire sur la «La lettre volée»* omitiendo la confrontación con textos muy cercanos y que invocaban, según una lógica cronológica, la confrontación —como es el caso de *Lituraterre*¹⁵, texto al que dedicaremos un amplio comentario en la parte II de nuestro escrito—. Una relación sin relación que se refleja en un tiempo trastocado, desquiciado, un tiempo diacrónico en el que se fraguó una relación que merece ser interrogada sin olvidar nunca el espectro freudiano y su legado al que el encuentro fallido entre Lacan y Derrida está siempre referido.

¹⁴ Derrida J., *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.

¹⁵ Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. *Otros escritos*, trad. G. Esperanza, G. Trobas, S. Tendlarz, V. Palomera, M. Álvarez, J.L. Delmont-Mauri, J. Sucre, A. Vicens, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2012, págs. 19-28.

Capítulo primero

Psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*: dialogo inevitable.

On ne peut pas faire ce qu'on dit. Ni ce qu'on dit faire ni ce qu'on dit qu'il faudrait faire. Aucune *praxis* ne peut correspondre à ce qu'en dit une *léxis*.

JACQUES DERRIDA*

§2. Protagonistas

Antes de adentrarnos en el camino abierto por los interrogantes de Major, queremos subrayar la importancia que tanto para el psicoanálisis como para la deconstrucción asume el lenguaje¹⁶: ambas son una experiencia de lenguaje, un habérselas con éste. Como ya conjeturamos en nuestra introducción, el actual estado del discurso capitalista, su posibilidad de subsistencia, dependen de una consigna: el allanamiento total del lenguaje, un empobrecimiento que se da, también, como una revalorización del lenguaje en su faceta comunicativa¹⁷. Queremos creer que aun así se darían el *ça parle* y el *ça se déconstruit*, la emergencia de un síntoma aunque sea bajo la forma de la compulsión a la repetición más desenfrenada y acéfala, o de la diseminación como puesta en marcha automática de un mecanismo. Dichas posibilidades poco optimistas representarían siempre un ancla de salvación respecto a la desaparición de todo síntoma, al silenciamiento forzoso que conllevaría un empobrecimiento de lo simbólico, una quebradura siempre mayor de la posibilidad de articular una trama

* Derrida J., *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver, F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, pág. 133. «No se puede hacer o que se dice. Ni lo que se dice que se hace, ni lo que se dice que habría que hacer. Ninguna *praxis* puede corresponder a lo que dice de ella una *léxis*.»

¹⁶ Se recordará el *incipit* de Derrida al comienzo de *de la gramatología*: «El problema del lenguaje, cualquiera que sea lo que se piense al respecto, nunca fue por cierto un problema entre otros.» Cf. Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967. *De la gramatología*, trad. O. Del Barco, C. Ceretti, México, Siglo XXI editores, 1971, pág. 11.

¹⁷ Esta cuestión, que ya se anticipó en la introducción, sería demasiado larga siquiera para esbozarla de manera preliminar. Llamaría en causa diversos nombres propios y habría que emprender un estudio pormenorizado que comprendería, entre otros, a Aristóteles, Platón, Quintiliano, San Agustín, los nominalistas, la escuela de Port-Royal, von Humboldt, el Círculo de Praga, Saussure, Hjelmslev, Jakobson, Frege, Husserl, Freud Wittgenstein y, sobre todo, Heidegger.

textual que sea sintomática. Porque si bien una compulsión a la repetición acéfala como puro goce que busca su anulación sería desesperante, siempre estaría abierta a un posible acontecimiento, a una huella enquistada que hace (el) sentido. Del mismo modo, una diseminación como “pura” pérdida sería siempre un tejido de citas que desencadenan la posibilidad de un discurso, de un lazo social. Es difícil decidir si la experiencia que el psicoanálisis hace del lenguaje se inscribe en las teorías de la lingüística y de la filosofía del lenguaje o si, al contrario, son éstas las que deben reformular sus estamentos a la luz de los aportes freudianos. Tarea inacabable al tener que confrontarse desde el habla con el habla y para la cual Freud eligió la «asociación libre»: decir desde un diván al sujeto-supuesto-saber lo que pasa (*pas*) por la cabeza para descubrir aquello que no pasa (*pas*), que tropieza. En efecto la asociación no será tan “libre” como se pretende, ni lo que pasa por la cabeza será tan sencillo y grato como una acomodada postura sobre un diván podría dar a entender. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje —y veremos en la segunda parte que también Freud apuntó muchas veces en esa dirección¹⁸— se podrá dar en cualquier momento ese instante privilegiado de un no-sabido en tanto (lo) marginado que hace saber lo incompleto de la posición hegemónica del saber. Por ello la vía más fiable durante la vigilia será, según el padre del psicoanálisis, la asociación libre: una técnica que trata de alentar el férreo control de la conciencia sobre el decir para dar cabida a lo que tropieza en la predicación, esos momentos de titubeo angustiado que escapan al control de la esfera consciente. Dicho de otra manera, se trata de poner en marcha, mediante una estratagema, un mecanismo —el inconsciente— de forma automática para que se revele, al lado de la actividad censora de la conciencia, un saber olvidado, un in-sabido que hace saber, el «saber en reserva» del que trata J. Alemán¹⁹. Es la parte del inconsciente que dialoga, que se *transfiere* y que puede ser descifrada.

¹⁸ Bastará remitirse a las últimas líneas del artículo *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas* (1910), donde se destaca la importancia del lenguaje en relación al desciframiento del sueño. Cf. Freud S., *Obras completas vol. XI*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 153.

¹⁹ Esta cuestión del saber en reserva está unida a la temática de la represión y la transferencia, pero también condiciona lo que tiene que ver con el acontecimiento: ¿cómo concebir la presentación de un acontecimiento, su tramitación, su irrumpir e incluso su imprevisibilidad que le otorga su aspecto más traumático, sin un saber en reserva que prepare el espaciamiento donde el acontecimiento puede albergarse? Esta frase de Derrida, por lo que veremos en el tercer capítulo dedicado a Derrida y Freud en torno a la cuestión del archivo, no deja de ser enigmática: «El acontecimiento se liga al espaciamiento de su archivo», cf. Derrida J., *Ulisses gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Éditions Galilée, 1987. *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, trad. M. E. Teruggi, Buenos Aires, Editorial Tres Haches, 2002, pág. 34.

La posibilidad de descifrar las formaciones del inconsciente y los síntomas es conocida como la técnica de la «asociación libre». Será en este punto donde nuestro interés encuentre asidero, allí donde R. Major, un psicoanalista, cree haber localizado un lapsus en el escrito de Lacan *La direction de la cure*, texto donde se prescribe —o escribe— de «canalizar» al sujeto hacia la confesión de su deseo inconsciente. R. Major concluye, de manera preliminar, que «dirigir» al sujeto es lícito, pero «canalizarlo» es demasiado pues indica un impedimento hacia la dispersión y el surgimiento de la duda: «[...] ¿por qué?, si la diseminación es la regla germinativa de la libre asociación»²⁰. Un lapsus introduciría R. Major a un aspecto que trastocaría el tiempo, un poder subsumir un antes a partir de un después: la diseminación o la puesta en marcha automática de un automatismo, estaría a la base —es más: como principio germinativo— de la asociación libre. Este gesto, cuya economía habrá que desbrozar cuidadosamente, es de una importancia esencial al ser propuesto por un analista.

¿A qué responde la postura de homologar o relacionar jerárquicamente la diseminación con la asociación libre? ¿Es un gesto que propone una juntura para indicar la posibilidad de un psicoanálisis derridiano, una manera de desestabilizar el psicoanálisis mostrando que otros discursos lo preceden y lo habitan otorgándole su condición de posibilidad? ¿O es una manera de asimilar a Lacan atravesándolo por un discurso otro, del otro, que en cierta medida quiera mostrar lo incompleto y las deudas de su planteamiento? Lacan, a su manera, siempre se dejó —a él y al psicoanálisis— atravesar por la filosofía y su confrontación con los grandes pensadores siempre lo acompañó hasta el final de su reflexión. A Lacan debemos el gran mérito de haber potenciado el discurso freudiano confrontándolo con la tradición filosófica, un mérito que ya no permite al psicoanálisis la coartada de pensarse aislado y sin predecesores en el gran corpus metafísico. El psicoanálisis, si quiere renovarse, deberá confrontarse con otras disciplinas sin olvidar —tanto en el sentido de la represión como en el de la forclusión (dos mecanismos de olvido que pronto analizaremos)— su pertenencia singular a la metafísica. No obstante, en una primera lectura de los *Écrits* de Lacan, también se advierten resistencias a la hora de reconocer las deudas con la filosofía y en los seminarios ciertas resistencias se radicalizarán con respecto a un nombre propio, el

²⁰ Major R., *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 41. La cuestión, que desarrollaremos a lo largo de este párrafo, es esencial puesto que Derrida escribió en *Le facteur de la vérité en Lacan* que en *The purloined letter* se «entrevé la estructura diseminal, es decir el sin-vuelta-posible de la carta, la otra escena de la restancia», cf. Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 8), pág. 454.

de Derrida —solo para ocultar una resistencia mayor con la cuestión de la escritura—. En la segunda parte analizaremos algunas de esas resistencias para mostrar que —y el psicoanálisis lo revela muy bien— las resistencias serán más fuertes cuanto más nos sentimos convocados por el pensamiento *otro*, del otro, en tanto que, al igual que en la fase del espejo, es aquel o aquello que nos desplaza de nuestro lugar el que nos da una imagen en la que reflejarnos. ¿Estaría la relación sin relación entre Lacan y Derrida implantada en el registro imaginario, corroída por la dialéctica narcisista? De ser así, ¿qué o quién aplicaría el corte simbólico en el plano imaginario? ¿Y lo real? Quizás, partiendo de las reflexiones suscitadas por Major acerca de la diseminación y la asociación libre —una asociación velada para el propio Lacan y destapada por un lapsus— lleguemos a alguna conclusión, aunque sea provisional.

§3. René Major y el psicoanálisis *derridiano*

También para R. Major la manera de acercarse al corpus lacaniano siguió la estela propuesta por Derrida: la de escoger un texto de los *Escritos* sobre el cual afinar las armas que cada cual prefiere. Pensemos en *Le titre de la lettre*²¹ y *Le facteur de la vérité en Lacan*²², textos que se complementan y se reenvían mutuos acuerdos. Lo que a ellos concierne, será tratado en el *Post-scriptum* de la segunda parte debido a la gran importancia que tomaron incluso para las especulaciones lacanianas. También en R. Major se da algo muy parecido: si Lacoue-Labarthe y Nancy escogieron *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud* —y Derrida hizo lo propio con *Le séminaire sur «La lettre volée»*—, Major se centrará sobre *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*²³. Se trata de uno de los escritos más largos e importantes de Lacan, informe realizado para el Coloquio Internacional de Royaumont de 1958. La importancia reside en que nos situamos frente a un escrito donde Lacan condensa gran parte de su enseñanza acumulada hasta el momento, en el cual no solo es visible la importancia de la doctrina del significante puesta en marcha en *Fonction et champ* y más desarrollada en *Le séminaire sur «La lettre volée»*, sino que también hay referencias

²¹ Nancy J.-L.; Lacoue-Labarthe Ph., *Le titre de la lettre*, Paris, Editions Galilée, 1973. *El título de la letra*, trad. M. Galmarini, Buenos Aires, E.B.A., 1975.

²² Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 8), págs. 387-466.

²³ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 559-611.

al escrito *L'instance de la lettre dans l'inconscient*²⁴. Como se puede intuir, la elección no es casual: dicho texto reúne muchas de las conclusiones de los anteriores dos textos citados que cayeron bajo la lupa de Derrida, Nancy y Lacoue-Labarthe. R. Major elige — ¿podría haber “elegido” otro?— un texto que es de los más sistemáticos y densos de los *Écrits*, un trabajo que se desarrolla en diecinueve puntos —y cuatro preguntas— en los que Lacan quiere preguntarse por los analistas de su tiempo, denunciando cuanto del psicoanálisis de la época tenía de antifreudiano para luego abrirse a cuestiones como el lugar de la interpretación, la cuestión de la transferencia y de la contra-transferencia, y la temática del deseo. Lacan, una vez más, quiere erigirse con este texto en guardián único del legado freudiano, un legado al que hay que retornar para serle fiel más que nunca. R. Major, de entrada, decide resguardarse al no poder emprender un examen exhaustivo de las condiciones «históricas, políticas y pulsionales»²⁵ que dirigen el escrito de Lacan —un ideal de un trabajo sin duda titánico—. Sin embargo, tanto las cuestiones históricas, como políticas y pulsionales aparecerán aquí y allá en filigrana en el texto de Major, como si de emergencias sintomáticas se tratara.

También en este caso el proceder es muy parecido a los casos de Derrida, Nancy y Lacoue-Labarthe: atravesar un texto sin descuidar los reenvíos a otros escritos que en él puedan aparecer. A una primera mirada es evidente que la intención de abarcar el texto de Lacan por parte de Major, es derridiana: el axioma de que la indivisibilidad de la letra está, a su vez, determinada por una doctrina de la verdad como desocultación —doctrina de la verdad que recorrería todos los *Écrits*— resulta incuestionable desde las primeras páginas²⁶. No vamos a discutir ni una cosa ni la otra porque no es lo que más nos interesa en las intenciones de Major²⁷. No interrogaremos “su deconstrucción” de Lacan a partir de la lección derridiana, sino su voluntad de plantear —mediante una

²⁴ De hecho es R. Major que advierte al lector que deberá volver a los escritos mencionados y que dichas relecturas deberán acompañarse de *Le facteur de la vérité* —al cual convendría adjuntar *Freud et la scène de l'écriture*—, *Le titre de la lettre* y el libro de Descombes V., *Grammaire d'objets en tous genres*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1983. Cf. Major R., *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 27.

²⁵ Major R., *ibidem*, pág. 26.

²⁶ *Ibidem*, pág. 42.

²⁷ Major —y no solo él— apunta que tanto el deseo como la palabra y la verdad, aspectos rastreables sin mucha dificultad en el texto freudiano, serán filtrados por Lacan en su retorno a Freud por los nombres de Kojève y Heidegger, cf. Major R., *ibidem*, pág. 112. También en este caso nos encontramos frente a posturas incuestionables en tanto que certeras. Sin embargo, en la parte II de la investigación indicaremos que muchos aspectos que Lacan potenció en Freud gracias a Heidegger y Kojève entre otros, ya estaban presentes en el padre del psicoanálisis no solo como mero «fondo», sino muy articulados. Nos referimos sobre todo a cierta primacía del significante como “marca” que en Freud tomó distintos nombres: *Wahrnehmungszeichen*, *Erinnerungssymbol*, *Dingvorstellung*.

pregunta— un “psicoanálisis derridiano” para el cual hay que establecer ciertas homologías entre «el psicoanálisis» y aquello que vendría a ser un relevo de aquél. Nos hallamos frente a un aspecto que, sin lugar a dudas, presenta un hecho sorprendente si consideramos que aquel que lo plantea es, ante todo, psicoanalista.

Prosigamos entonces por puntos. *Lacan avec Derrida*, el libro que tomamos como punto de apoyo para otorgar un posible ejemplo de interrogar la cercanía entre el psicoanálisis y la deconstrucción, entre Lacan y Derrida, es una obra compuesta de diversos textos: *Desde Lacan, Serie de escenas, La parábola de la letra, Direcciones y De circunstancia*. El hilo conductor es el mismo: mostrar cómo desde Lacan es posible preguntarse por un psicoanálisis derridiano, un relevo que —en contra de su voluntad pero, quizás, dirigido por el inconsciente— ya está inscrito en la doctrina del significante que no podrá más que concluir su camino circular en la instancia de la letra.

Ante todo se da una pre-suposición desde la cual Major trata de edificar sus planteamientos: el postulado que la deconstrucción es un hecho que el psicoanálisis no puede ni debe obviar. Incluso el psicoanálisis deberá interrogarse sobre los posibles efectos que la deconstrucción implica. No estamos seguros que una introducción similar sea suficiente para explicar los efectos que un acontecimiento como la deconstrucción puede tener —y tiene— sobre el psicoanálisis. En efecto desde Derrida, *con* Derrida, sabemos que todo discurso está habitado, incluso parasitado, por la deconstrucción, es decir que tiende a ocultar, velar, olvidar las jerarquías axiológicas que permiten la subsistencia del texto sin que dichas jerarquías puedan ser cuestionadas. En efecto las jerarquías quedarán relegadas en una zona de opacidad, olvidadas y reprimidas —u olvidadas en tanto reprimidas— hasta que el engranaje empiece por su cuenta a desmantelarse. Es más, la condición misma de todo discurso es el olvido o represión de que la deconstrucción tiene lugar en él, de que todo entramado textual está en deconstrucción. De la misma manera Freud puso el acento en los deslices lingüísticos —los *Versprechen*—, tratando de mostrar como un material relegado a la marginalidad —captado en un discurso, el de las mujeres, todavía más marginado— dirige el deseo inscrito en el discurso, un deseo que puede rastrearse a posteriori si bien está en el origen de toda articulación discursiva. De la misma manera la deconstrucción contamina y hace signo —es decir, está referida— a la generación misma del discurso, pero por el «efecto de retardo» (*Nachträglichkeit*) es un «antes» que nace de un «después». Al igual que el psicoanálisis, la deconstrucción es un proceso de traducción (del latín *traducere*,

«hacer pasar o conducir más allá») referido a la trama textual y en particular a las inscripciones que exceden el sistema oposicional en el que se funda y sostiene el discurso —y Major lo subraya y lo sostiene como lo más en común que tienen el “psicoanálisis” y la “deconstrucción”²⁸—. En estos intentos de establecer unas homologías mínimas entre psicoanálisis y deconstrucción, creemos que ha quedado claro que no debe ser considerado de sospechoso un pensamiento del inconsciente como aquello que desestabiliza la tierra firme de la conciencia, o un planteamiento deconstructivo que, lejos de destruir, destapa y liga la contaminación rechazada por la trama textual con sus efectos textuales. Sospechoso es, por el contrario, todo intento de una sistematización hegemónica.

Como ya lo indicamos, también las homologías pueden ser sospechosas, pero habrá una que no podrá ser rechazada entre el psicoanálisis y la deconstrucción: ambas son una operación sobre un texto, la operación quizás más antigua, la de traducir(se). Se nos reprochará que si siguiéramos por este camino terminaríamos por promover un sinfín de homologías entre el psicoanálisis y la deconstrucción pero, pese a la inevitabilidad de subrayar aquí y allá ciertas concordancias entre ambas disciplinas, la puesta en camino de nuestra investigación es deudora de otra motivación: el psicoanálisis y la deconstrucción, un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción como formaciones sintomáticas que se alzan frente al desenfreno del mundo técnico y su arrebatamiento prepotente de lo que está oculto.

Pese a otro posible punto de encuentro entre ambas disciplinas, no buscamos una alianza entre ambos planteamientos o discursos, sino más bien es la colisión entre los dos discursos que nos interesa en cuanto dicho choque dará lugar a una extraña coalición que puede abrir una vía para entender mejor los jaques de la era capitalista en

²⁸ Major R., *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 121. Entrecomillamos las palabras “psicoanálisis” y “deconstrucción” porque es así como aparecen en el texto de R. Major a la hora de establecer similitudes. Por otra parte no habría que olvidar nunca el aspecto “estratégico” en la puesta en marcha discursiva de la deconstrucción, tal y como Derrida nos recuerda muy tempranamente en su escrito *Signature, événement, contexte* (1971): «Muy esquemáticamente: una oposición de conceptos metafísicos (por ejemplo, habla/escritura, presencia/ausencia, etc.) nunca es el enfrentamiento de dos términos, sino una jerarquía y el orden de una subordinación. La deconstrucción no puede limitarse a pasar inmediatamente a una neutralización: debe, por un gesto doble, una ciencia doble, una escritura doble, practicar una inversión de la oposición clásica y un desplazamiento general del sistema. Solo con esta condición se dará a la deconstrucción los medios para intervenir en el campo de las oposiciones que critica y que es también un campo de fuerzas no-discursivas.» Cf. Derrida J., *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuits, 1972. *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, pág. 371.

la que estamos sumergidos, en la que, en cada caso, los somos nosotros mismos. Son ejemplos de la operatividad que el psicoanálisis y la deconstrucción aportarían.

Volviendo a R. Major, sabemos que hay diferencias que se pusieron de manifiesto incluso de forma violenta —y non nos referimos a la tensa polémica que vio implicados R. Major, Derrida y A. Badiou²⁹—. Si pensamos en *Le facteur de la vérité* es innegable —siguiendo a Derrida— que la estructura, el discurso que sostiene el seminario sobre *The purloined letter* de Poe, es deudor de una idealidad que soporta la lógica del significante como indivisibilidad de la letra. Dicha idealidad, a su vez, está condicionada —¿sería mejor escribir «contaminada»?— por una doctrina de la verdad³⁰ y podemos ver en su rechazo la falta constitucional que todo discurso tiene frente a las inscripciones que lo exceden. R. Major no querrá quedarse corto y añadirá otros aspectos muy interesantes al respecto, tales como una posible deuda de Lacan contraída con Borges y su cuento *La muerte y la brújula*³¹ a la hora de abordar el cuento de Poe. No dudamos que, tal y como nos recuerda Derrida en su interpretación de *La carta robada*, todo empieza en un lugar de escrituras en deriva, entre el silencio humeante y las tinieblas de una biblioteca como lugar de re-envíos³², lo que prefigura —desde el origen— un juego de remisiones. Como se verá, hay muchas posibles lecturas de un texto —y en el caso de *The purloined letter* de Poe, aún más— y sobre lo “propio” y lo “impropio” de la lectura lacaniana, dedicaremos unas páginas en la segunda parte de nuestro trabajo. Ahora, lo más importante es seguir los movimientos de Major que, apoyándose en Derrida, tratan de formular un posible relevo *desde* Lacan, *con* Lacan, hacia un psicoanálisis derridiano.

R. Major —lo pusimos ya de manifiesto— no se apoya únicamente en Derrida para su propuesta, sino también en *Le titre de la lettre* y en la supuesta destrucción del signo saussuriano que allí se narra, destrucción o perversión acometida por Lacan según los autores del texto³³. Estas cuestiones también serán tratadas en la segunda parte de nuestra investigación, aunque subrayaremos un aspecto importante de la crítica de Major, aquella que se centra en el movimiento de Lacan al equiparar la función de la

²⁹ Albin M., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1991. *Lacan con los filósofos*, trad. E. Cazevane-Tapie, México D.F., Siglo XXI editores, 1997, págs. 385-411. Trataremos la polémica en la parte II de la investigación.

³⁰ Major R., *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, *op. cit.* (nota 7), pág. 51.

³¹ *Ibidem*, págs. 54-64. Cf. Borges J. L., *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, págs. 153-172.

³² Derrida J., *La tarjeta postal*, *op. cit.* (nota 8), pág. 455.

³³ El *Post-scriptum* de la parte II de nuestro escrito comentaremos las conclusiones de Nancy y Lacoue-Labarthe sobre Lacan.

metáfora y de la metonimia respectivamente a los procesos de la *Verdichtung* y la *Verschiebung*³⁴. Es muy importante este momento porque el escrito *La direction de la cure*, remarca (*retrait*) nuevamente que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y que para descifrar la diacronía de las repeticiones inconscientes habrá que introducir en la sincronía de los significantes algo que posibilite la traducción de un inconsciente que se da como repetición, el significante elidido que permite la función del Otro en la ocultación del código³⁵. Es sabido que Lacan propone una homología entre los tropos de la metáfora y la metonimia con los dos procesos que están a la base del trabajo onírico —y por consiguiente del llamado «proceso primario»: la condensación y el desplazamiento. La duda que tiene Major acerca de la licitud por la homología que estableció Lacan entre los tropos de la metáfora y la metonimia con los procesos de la *Verdichtung* y la *Verschiebung*, es con respecto al legado freudiano: ¿es posible dicha homología desde las consignas de Freud? Lo mismo hará Roudinesco cuando querrá evidenciar un exceso de inventiva en el equiparar la forclusión con la *Verwerfung* —pero este aspecto lo desbrozaremos como merece en el siguiente capítulo—. Ahora nos detendremos un momento sobre las cuestiones de la metáfora, la metonimia en sus relaciones con los procesos de la condensación y el desplazamiento. Antes que nada subrayamos un pasaje de la *Traumdeutung* que muestra la necesidad genealógica de Freud al enfrentarse al material onírico, un material que sufrirá una partición en, por un lado, lo «manifiesto», es decir, su recuerdo traído a la presencia como la cobertura de un contenido que será, por otro lado, lo «latente», esto es, lo ausente y oculto:

Todos los intentos hechos hasta ahora por resolver los problemas del sueño arrancaban directamente de su contenido *manifiesto*, tal como lo presenta el recuerdo, y a partir de él se empeñaban en obtener la interpretación del sueño o, cuando renunciaban a ella, en fundamentar su juicio acerca del sueño por referencia a ese contenido. Somos los únicos que abordamos otra explicación de las cosas; para nosotros, entre el contenido onírico y los resultados de nuestro estudio se incluye un nuevo material psíquico: el contenido *latente* o pensamientos del sueño, despejados por nuestro procedimiento. Desde ellos, y no desde el contenido manifiesto, desarrollamos la solución del sueño. Por eso se nos plantea una nueva tarea, inexistente para quienes nos precedieron: investigar las

³⁴ Major R., *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 102.

³⁵ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 566-567.

relaciones entre el contenido manifiesto y los pensamientos latentes del sueño, y pesquisar los procesos por los cuales estos últimos se convirtieron en aquel.³⁶

Freud no se basa en el contenido manifiesto del sueño —aquello que se recuerda y que se cuenta—, como tampoco se basó en el relato consciente de sus pacientes histéricos tal y como nos fueron transmitidos en sus *Estudios sobre la histeria* junto a Breurer. Freud supone una sobredeterminación entre el relato consciente —sin duda un representante— y algo —una agencia reprimida— que impulsa y sostiene dicho relato. Así en los síntomas como en el sueño. Si hay sobredeterminación es porque el presente, la presencia —el del relato del sueño o el del síntoma— está plagado de interrupciones, de fisuras, en síntesis, es un presente reconstituido con efecto de retardo, dando muestras que la génesis de la significación no procede en un sentido progresivo, sino regresivo. La historia de Freud —la historia *para* Freud, la que él nos relata— está hecha de aquello que *falta* en la historia y por ello puede haber sobredeterminación del síntoma: el acontecimiento traumático que no puede aleccionarse por completo convoca, reactualiza algo que quedó reprimido, que no llegó a la presencia, que no pudo revelarse en su tiempo.

Aquello que no llegó a la presencia fue desviado y reprimido por la agencia represora. ¿Desviado de dónde? De la cadena del sentido, y para ello el síntoma según Freud es una formación de compromiso, esto es, ocupa un lugar que no puede —en la represión— quedar vacío. La imposibilidad del vacío en la cadena del sentido es lo que llevará Freud a constatar que un síntoma se organiza según sucesión y simultaneidad de significados o, lo que es lo mismo, según la condensación y el desplazamiento de los *Wahrnehmungzeichen* operada en el trabajo del sueño. Es por esta organización de síntoma como formación de compromiso que rellena el vacío del trauma en la cadena del sentido³⁷, por la que los síntomas pueden interpretarse desde la elaboración del paciente a través de la asociación libre. La diacronía de las repeticiones indica aquel pasado que nunca fue presente —el sujeto de la enunciación— y que en la sincronía de

³⁶ Freud S., *Obras completas vol. IV*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 285.

³⁷ Son cuestiones difíciles de comprender: la ausencia de sentido —y la necesidad de un síntoma que tapone en parte dicha usencia— se debe a que el afecto fue desplazado de la representación correspondiente. Ésta fue reprimida, suprimida, y el afecto desplazado.

los significantes queda oculto por el sujeto del enunciado³⁸. Lo cual presupone que para Freud el ser humano no solo está tejido de lenguaje, sino que es, ante todo, actividad comprensora. Después de esta necesaria aclaración, lo que prima en el análisis freudiano es la lógica compositiva de la actividad onírica para la resolución del conflicto, y el contenido latente del sueño es lo más próximo a esta lógica que se basa —como es sabido— en los mecanismos o trabajos de condensación y desplazamiento. ¿Qué deben al lenguaje estos procesos y por qué están homologados a la formación de síntoma? Hay un pasaje, siempre en la *Traumdeutung*, que propone una respuesta:

También en la histeria hallaremos primero una serie de pensamientos absolutamente correctos, en un todo equiparables a nuestros pensamientos conscientes. Pero no podemos averiguar nada de su existencia en esa forma, que reconstruimos solo con posterioridad. Dondequiera que hayan irrumpido hasta nuestra percepción advertimos, por el análisis del síntoma formado, que esos pensamientos normales han sufrido un tratamiento anormal y han sido *transportados al síntoma por medio de condensación, formación de compromiso, a través de asociaciones superficiales, por encubrimiento de las contradicciones y eventualmente por vía de la regresión*. Dada la plena identidad entre las peculiaridades del trabajo del sueño y las de la actividad psíquica que desemboca en los síntomas psiconeuróticos, nos juzgamos autorizados a transferir al sueño las conclusiones que la histeria nos fuerza a extraer. De la doctrina de la histeria tomamos este enunciado: *Esa elaboración psíquica anormal de un itinerario normal de pensamientos sólo ocurre cuando este último ha devenido la transferencia de un deseo inconsciente que proviene de lo infantil y se encuentra en la represión*. Con arreglo a este enunciado, construimos la teoría del sueño sobre el supuesto de que el deseo onírico pulsionante proviene en todos los casos del inconsciente; esto, como nosotros mismos hemos confesado, no puede demostrarse en general, aunque tampoco es posible refutarlo.³⁹

³⁸ Las diferencias entre sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado las analizaremos con detenimiento en la parte II de nuestro trabajo. Aquí nos basta indicar que el sujeto del enunciado equivale al *dicho*, al mensaje en su valor informativo y a lo que del sujeto gramatical está vinculado en él. Por otra parte el sujeto de la enunciación equivale al *decir* y a las implicaciones del sujeto en el mensaje.

³⁹ Freud S., *Obras completas vol. V*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 587.

Un trasvase, una transferencia —para la que Freud, como veremos más a fondo en el tercer capítulo de esta parte de nuestro escrito, utiliza términos de la tipografía cuales *Neudruck* (reimpresión) y *Neuaufgabe* (reedición)— de un deseo inconsciente, una transcripción —otra más— que, a veces, puede quedar suspendida, *en souffrance*, como una carta/letra, revelando ciertos males del proceso de grabación, *un mal de archivo*. Pero no adelantemos acontecimientos y prosigamos. Freud, y en esto podemos dar razón a Lacan sin necesidad de una minuciosa lectura de la *Traumdeutung*, establece un estrecho vínculo entre el trabajo del sueño, los síntomas y el lenguaje:

La palabra, como *punto nodal de múltiples representaciones*, está por así decir predestinada a la multivocidad, y las neurosis (representaciones obsesivas, fobias) aprovechan tan desprejuiciadamente como el sueño las ventajas que la palabra ofrece así a la condensación y al disfraz.⁴⁰

La cuestión que permanecerá todavía sin respuesta es la siguiente: ¿es la multivocidad de la palabra que favorece el trabajo del sueño o viceversa? La pregunta es capciosa, pero no oculta una evidencia: la estrecha vinculación entre el lenguaje —y una particularidad del lenguaje: que una palabra solo tiene validez en relación con las otras— y la actividad onírica. Con esta premisa proponemos una larga cita de la *Traumdeutung* sobre el mecanismo del desplazamiento para cerrar el indispensable paréntesis técnico:

Cuando en un proceso psíquico de la vida normal hallamos que una representación ha sido privilegiada sobre otras, adquiriendo particular vivacidad para la conciencia, solemos ver en este resultado la prueba de que a la representación triunfante le corresponde una valencia psíquica particularmente elevada (un cierto grado de interés). [...] No llega al sueño lo que es importante en los pensamientos oníricos, sino, podríamos decir, lo que está contenido en ellos de *manera múltiple* [subrayado nuestro]; ahora bien, con esta hipótesis no avanzamos mucho en la comprensión de los sueños, pues a primera vista no parece creíble que esos dos factores, la determinación múltiple y la valencia intrínseca, puedan producir efectos de sentido diverso. [...] Entonces, nos es

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 346. El subrayado es nuestro.

sugerida esta idea: en el trabajo onírico se exterioriza un poder psíquico que por una parte despoja de su intensidad a los elementos de alto valor psíquico, y por la otra procura a los de valor ínfimo nuevas valencias *por la vía de la sobredeterminación*, haciendo que estos alcancen el contenido onírico. Si esto se concede, en la formación de los sueños ocurre entonces *una trasfencia y un desplazamiento de las intensidades psíquicas* de los elementos singulares, de lo cual deriva la diferencia de texto entre contenido y pensamientos oníricos. El proceso que con esto suponemos es lisa y llanamente la pieza esencial del trabajo onírico: merece el nombre de *desplazamiento onírico*. El *desplazamiento y la condensación oníricos* son los dos maestros artesanos a cuya actividad podemos atribuir principalmente la configuración del sueño. [...] Resultado de este desplazamiento es que el contenido del sueño ya no presenta el mismo aspecto que el núcleo de los pensamientos oníricos, y que el sueño sólo devuelve {refleja} una desfiguración {dislocación} del deseo onírico del inconsciente.⁴¹

Volvemos a la pregunta de la que partimos con Major, un psicoanalista que analiza el texto de otro psicoanalista en el cual da su propia visión de cómo debe dirigirse la cura analítica: ¿es correcto equiparar los mecanismos de la condensación y el desplazamiento con la metáfora y la metonimia tal y como hace Lacan? Con esta pregunta «preguntamos» por la rectitud de una postura que considera los procesos del desplazamiento y de la condensación recubiertos, esto es, enteramente agotados en los tropos de la metonimia y la metáfora. Es una interpretación y como toda interpretación es también un acto violento y, antes de juzgarla como válida o no, hay que comprender en qué se basa. El texto de Freud avala, sin utilizar ningún tropo para la explicación de los procesos que conforman al sueño, aquello que Lacan afirma. ¿Pero desde dónde lo afirma? Es posible que podamos comprender la vinculación entre la condensación, el desplazamiento y la palabra, con efecto de retardo. La fábula del *fort-da*, escena biográfica donde un niño casi *infans* juega —sin saber— a un juego que le permite a Freud escudriñar la obediencia ineludible a la simbolización que establece la presencia sobre un fondo de ausencia. Lacan, en una clase del 16/XI/1966 de su seminario inédito *La logique du pahanstasme*⁴², se mostrará tajante al respecto: el *fort-da*, en cuanto se

⁴¹ Freud S., *Obras completas vol. IV, óp. cit.* (nota 36), págs. 312-313.

⁴² Lacan J., *La logique du pahanstasme*, clase del 16/11/1966. Versión AFI. Reproducimos el texto original al que nos referimos « Le *fort-da*, en tant qu'il se rapporte à la présence ou à l'absence maternelle, n'est pas là l'articulation exhaustive de l'entrée en jeu du signifiant. *Ce qui n'est pas là, le signifiant ne le désigne pas, il l'engendre. Ce qui n'est pas là, à l'origine, c'est le sujet lui-même.* Autrement dit, à

relaciona tanto a la presencia como a la ausencia (materna), no puede ser la articulación exhaustiva de la entrada en juego del significante. Para Lacan lo que no está ahí no es simplemente designado por el significante, sino que éste lo engendra porque lo que falta, en el origen, es el sujeto mismo. Para comprender esta formulación hay que introducir lo que Lacan establece a partir de la fase del espejo, un yo (*moi*) que se anticipa como forma unitaria a la real constitución fragmentada del sujeto. La consecuencia de dicha operación es un *écart*, un resto: el objeto *a*. Parafraseando a Lacan, en el origen no habría *Dasein* sino el objeto (*a*) —la pérdida— que, en tanto que desecho, resto de una anticipación prematura que va desde un retraso motriz —*le corps morcelée*— hasta una anticipación en una *Gestalt* bajo el patronazgo del Otro, solo podrá traducirse a una forma que es, en su origen, alienada (*aliénée* o *alien née*, “extranjero nacido”, leemos en el texto inédito). Desde aquí Lacan establece la lógica del significante, o la incidencia del registro simbólico sobre el registro imaginario. Por ello, sobre todo en los comienzos de su enseñanza, el orden simbólico era constituyente y estaba “por encima” de lo imaginario. Es lo que leemos al comienzo del seminario dedicado a *The purloined letter*⁴³. Con el paso del tiempo, la primacía de lo simbólico sobre lo imaginario será fuertemente reconsiderada.

Llegados a este punto, con efecto de retardo, podemos tratar de responder a R. Major: si bien es siempre complicado proponer una homología, creemos que las operaciones de desplazamiento y de la condensación comparten los mismos elementos que posibilitan la metonimia y la metáfora, es decir, para utilizar los términos ya citados de Freud, «la palabra *como punto nodal de múltiples representaciones*», palabra que está destinada a la multivocidad. No nos parece que la operación de Lacan sea un forcejeo a los planteamientos freudianos, ni que el «significante flotante» de Lévi-Strauss no haya resentido también de la experiencia freudiana.

¿Qué es lo que mueve Major a preguntar por la licitud de una homología entre los tropos del lenguaje de la metáfora y metonimia con los procesos de la condensación y el desplazamiento? ¿Qué habría de escándalo en este planteamiento? Las citas propuestas de la *Traumdeutung* muestran —sin excesivas deformaciones— una cercanía entre lo propuesto por Freud y lo reconsiderado por Lacan. Quizás una lógica que

l'origine il n'y a pas de *Dasein* sinon dans l'objet (*a*), c'est à dire sous une forme *aliénée*, qui reste marquer jusqu'à son terme, toute énonciation concernant le *Dasein*».

⁴³ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 23

permita rastrear la composición de las formaciones del inconsciente —homólogas al lenguaje— en dos procesos definibles a través de una lógica combinatoria, nos permitiría plantear una asociación libre cuyo principio germinativo sería la diseminación. ¿Por qué este salto, esta nueva e inquietante homología que incluso marca una genealogía: la asociación libre procede —allí tiene su principio— de la diseminación?

Hagamos un breve rodeo. También Major, a la manera de Derrida, Nancy y Lacoue-Labarthe, dirige su atención hacia aquellos puntos que en el texto de Lacan estarían salpicados por una prevalencia del logos y del discurso metafísico que, al erigirse en su hegemonía de la presencia y la voz, marginaría otras cuestiones que asumen la función de síntomas que se tratan de reprimir. Palabra plena y vacía —que en *La direction de la cure* será retomada como aquello hacia lo cual el analista debería conducir al paciente— serán nuevamente retomados en amplitud, haciendo constantes guiños a *Fonction et champ*. Este escrito que comenta Major es también el de la polémica con Ernst Kris y la re-interpretación de un famoso caso conocido como el de *El plagiaro*, útil para explicar las diferencias entre el *acting-out* y el pasaje al acto. La polémica con Kris será retomada en diferentes lugares —en el seminario III dedicado a las psicosis, en el escrito *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud* y en *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*— porque el psicoanalista americano está asociado a M. H. Hartmann y R. Loewenstein, éste último el analista didáctico de Lacan⁴⁴, como el *new deal* de la psicología del ego —autónomo—, un psicoanálisis americano que se alejaría irremediablemente —traicionándolo— del psicoanálisis freudiano. Una vez más una cuestión de herencia. Volviendo al caso de Kris comentado ampliamente por Lacan, recordaremos que el punto donde Lacan ahonda el cuchillo es allí donde Kris, al demostrar mediante la referencia a la realidad que su paciente en cuestión —el cual se queja de ser un plagiaro— no es para nada un plagiaro, éste, el supuesto plagiaro, al salir de la sesión decide ir a comer su plato preferido: sesos frescos. Es decir que sigue repitiendo: es un *acting-out* con el cual se refiere a su analista para hacerle comprender que no es la realidad efectiva la que está en cuestión. Más allá de las interpretaciones

⁴⁴ Para la polémica entre Lowenstein y Lacan, reenviamos a Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Arthème Fayard, 1993. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. T. Segovia, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995, págs. 111-119.

certeras o no de Lacan, lo que quiere demostrar éste es que hay una palabra vacía con la cual el sujeto se enmascara, hablando en vano de alguien con el cual terminará de confundirse. No tiene ningún sentido, continua Lacan, incidir en el mismo plano imaginario llamando al paciente a la razón de los hechos: no son los —supuestos— hechos la cuestión y en esto se reduce, según Lacan, la *Ego psychology* de marca estadounidense. También Major subraya la cuestión de la palabra vacía relacionada con el plano imaginario, con la palabra plena enmarcada en lo simbólico. La primera se referirá a cuestiones de certeza y exactitud, a la realidad que no dejará de ser algo fantasmal para Lacan, mientras la segunda, la palabra plena, irá directamente al blanco de la cuestión: la verdad del sujeto. No hay duda de que el germen metafísico está hablando en estas distinciones, pero hay que aclarar —y en la segunda parte dedicada a Lacan ahondaremos un poco más en esta cuestión— que la palabra plena es la que mora más en proximidad del deseo inconsciente del sujeto, mientras por el contrario, la palabra vacía se encontraría muy alejada, presa de los espejismos imaginarios. Este aspecto es subrayado en el texto de Major y, poco después, añade:

Notemos, antes de abordarla, que de la verdad de la que se trata en este texto es la que ocupa el lugar de un blanco o una mentira en la historia y que esta verdad cifrada se descifra como una inscripción, *en los trazos o en documentos de archivo, o también en la evolución semántica* [subrayado nuestro]. Lo hago notar por lo que sigue porque la circulación de la verdad y efectode de verdad parece unida en este texto, contrariamente a lo que será acentuado en El seminario sobre “la carta robada”, más bien a la gramática de la letra que a su fonematicidad.⁴⁵

Se trata de una aclaración importante, pero el lector que no conociera los textos de Lacan podría pensar que la verdad que puede ser cifrada en «los trazos o en documentos de archivo, o también en la evolución semántica», pertenezca al texto que Major comenta, *La direction de la cure*. Sin embargo es en otro escrito en que el dicho pasaje se encuentra, un escrito aún más antiguo que el seminario dedicado al cuento de Poe: se trata de *Fonction et champ*, escrito que, como advirtió R. Major al principio de su exposición, habrá que tener en mente. Se trata de un largo pasaje donde Lacan, allá

⁴⁵ Major R., *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 37.

por el año 1953 y en la que será siempre recordada como su presentación internacional, trata de presentar el arte del psicoanálisis como el desciframiento de una escritura de la cual, a veces, solo conservamos unas marcas. En el capítulo primero de la segunda parte dedicaremos un espacio al pasaje que nos recuerda R. Major ya que no es fácil con semejante texto “tener en mente todo”. Pero, pese a las ambigüedades donde el significante es asemejado a una marca o serie de inscripciones, es solo porque dicha marca o serie de inscripciones han entrado en el juego significante, que pueden ser cifradas y entrar en el circuito de la transferencia. Que el significante lacaniano, ya en sus tempranas formulaciones, detente el estatuto de marca, de huella, no por ello hay que asemejarlo —apresuradamente— con las formulaciones derridianas sobre la *trace*. El significante como huella en Lacan, es una huella significativa, engendradora de la dialéctica presencia-ausencia que inscribe al sujeto en el registro simbólico en el cual la presencia emerge desde un fondo de ausencia. De ello no podemos concluir que ya en los años cincuenta la verdad en Lacan estaba unida a una «gramaticidad de la letra». No habrá más que una verdad en Lacan, la del síntoma. Las otras verdades, las que aparecen engendradas desde un fondo de ficción, serán efectos de discurso y —como lo veremos en el §4 de la parte II de nuestro trabajo— la verdad no será más que un lugar interdependiente con otros tres lugares que conformarán lo que Lacan llamará «el discurso sin palabras». Pero no adelantemos acontecimientos y prosigamos interrogando la economía del texto de Major.

Es evidente que el texto de Lacan tiene una función —entre otras—, función que se debe a un tiempo y espacio determinado: diferenciar netamente, para la formación del analista, la escuela norteamericana de la suya, la única que detentaría y propagaría el auténtico legado freudiano. No discutiremos si Lacan está o no en lo cierto. Apuntamos ciertas estrategias del texto que también Major subraya. Pero esta función es marginal porque también *La direction de la cure* —así como *Fonction et champ* y *Le séminaire sur «La Lettre volée»*— se inscribe en un proyecto que está determinado por una concepción de la verdad de marca heideggeriana: la verdad como ocultamiento-desocultamiento de la castración como el origen y destino de la letra, letra en *souffrance* que no sería otra cosa que el significante elidido de la cadena. Sobre dicha interpretación daremos nuestra versión en el §3 y el *Post-scriptum* de la parte II de nuestro escrito. Lo que aquí nos prima subrayar es que, en el camino de Major para la demostración de que es desde un psicoanálisis lacaniano que se darían las condiciones

de posibilidad para un relevo derridiano, deberá apoyarse en las concepciones de Derrida para demostrar que el *significante* lacaniano tendría como relevo natural la *letra* derridiana —un curioso ejemplo de *après coup* en el que la verdad del significante lacaniano queda revelada y relevada en y por la letra derridiana—. El significante que marca y engendra las ausencias y presencias, que incide para rastrear lo que falta en su lugar —el significante del deseo, el falo— en una estructura de velamiento-develamiento de la verdad, no podrán más que cristalizarse en una archiescritura que lo excede y lo precede: solo hay un juego de remisiones entre humo, tal y como es relatado por la primera escena de *The purloined letter* de Poe. Cuáles fueron las razones que movilizaron a Lacan para apoyarse en un cuento de Poe a la hora de explicar las funciones del analista —*grosso modo* las de un Dupin en su labor investigadora—, no lo sabremos con exactitud. Las estrategias podrían bien ser movidas por una literatura que muchas veces —y el caso de Freud sigue siendo emblemático— fue el auténtico soporte de las especulaciones psicoanalíticas. A ello añadiremos el exquisito gusto literario de Lacan y el barroquismo del cual está permeado su estilo, alimentado por una vasta cultura literaria y surrealista. Estos aspectos sin duda fueron determinantes a la hora de elegir el cuento de Poe, pero queremos ser firmes en esto: la decisión de abrir los *Écrits* con el seminario dedicado a *The purloined letter*, no podrá hacer obviar que la mayoría de los escritos —y en particular los tres que fueron objeto de estudio de Derrida, Major, Nancy y Lacoue-Labarthe— se refieren constantemente a *Fonction et champ*. Es incluso el escrito más importante a la hora de comprender a Lacan como teórico y como clínico. Las presencias y las ausencias juegan allí un papel determinante, empezando por Heidegger. Es cierto que ninguno de los autores citados quiso reducir los *Escritos* de Lacan a un solo escrito —tampoco es nuestra pretensión aunque hayamos otorgado una importancia inaugural a *Fonction et champ*—, pero la elección del texto marca una intención no muy velada de homogeneizar el corpus textual lacaniano en unos pocos escritos. Sería sin duda un error en el cual muchos —incluso nosotros— habrán estado a punto de caer.

Volviendo a Major —los continuos rodeos nos conducirán al punto donde reside la cuestión—, su análisis del texto lacaniano prosigue en lo ya trazado por Derrida en su escrito de 1975: el lapsus contenido en la cita de Crebillon —en lugar de la palabra *dessein* (diseño), Lacan escribirá *destin* (destino)—, la cuestión de la materialidad del significante que no soportaría la partición, las escenas de escrituras y deudas contraídas

y no reveladas —¿otra más?— como el caso de Borges y su cuento *La muerte y la brújula*⁴⁶, cuestión que Major subraya en referencia al desarrollo de la dialéctica de la intersubjetividad que se apoya en los famosos esquemas L y R, cuyo atisbo de anticipación estaría dado en el doble triángulo que Borges dibuja en su cuento⁴⁷. Sería interesante recorrer a fondo la interpretación de Major que ocupa sesenta y dos páginas de su libro, pero quizás, sería más oportuno si se tratara de analizar lo que este texto le debe a Derrida, y para ello habría también que entrar en la polémica que el planteamiento de acercar Derrida a Lacan provocó en el coloquio internacional de 1990 *Lacan avec les philosophes*. No es eso lo que nos interesa de momento, sino el andamiaje desarrollado para proponer un psicoanálisis derridiano, una puesta en relación “extrema” de Lacan con Derrida. La pregunta por un psicoanálisis derridiano está contaminada por bifurcaciones —marca esencial de toda pregunta— y la más significativa es el apunte acerca de la diseminación como principio germinativo de la asociación libre. Dicha procedencia no se afirma, se pregunta por ella como si fuera algo de por sí evidente. Incluso se evidencia un lapsus velado por un anagrama. Siguiendo los preceptos del psicoanálisis y de la deconstrucción, nuestro interés se verá capturado por aquel particular que parece escapar a la intención de su predicación, que queda relegado a una zona opaca y marginal, o brilla por su luminosidad —lo cual no sería más que la otra cara de la moneda.

Hacia el final de la primera parte de su escrito *La parabole de la lettre*⁴⁸, R. Major, en la página 41 de la traducción española, apunta lo siguiente:

Tal vez es eso lo que Lacan deja oír al final de *La dirección de la cura* cuando nos dice “que no habiendo ningún obstáculo colocado en la confesión del deseo, es hacia allí que el sujeto es dirigido” y agrega “incluso canalizado”. Curioso verbo este último cuyo empleo se sostiene en un lapsus: dirigir al sujeto, pase, pero *canalizarlo*, impedir que se disperse, ¿por qué?, si la diseminación es la regla fundamental de la libre asociación. No relevaré el anagrama de este verbo [...].⁴⁹

⁴⁶ Borges J. L., *Ficciones*, *óp. cit.* (nota 31), págs. 153-172. Los esquemas mentados se encuentran en: Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 62 (esquema L) y pág. 529 (esquema R).

⁴⁷ Major R., *Lacan con Derrida : análisis desistencial*, *óp. cit.* (nota 7), págs. 54-64.

⁴⁸ Major R., *ibidem*, págs. 23-87.

⁴⁹ Major R., *ibidem*, pág. 41.

El pasaje que cita Major se encuentra al final del largo y denso escrito lacaniano y el verbo utilizado es *canaliser*. No solo es dirigido (*dirigé*), sino canalizado (*canalisé*). No obstante las intenciones de Lacan se hallan claras y sin tapujos ya en el título: *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. La «dirección» de la cura se debe al «poder» de ser dirigida en contra de una dirección ciega, pues *el* psicoanálisis no quiere terminar como el pobre Edipo. La cuestión que plantea Major es otra: la utilización del verbo *canaliser* es un lapsus que debe ocultar otro aspecto y lo ocultado quizás sea el temor a «ese poder siempre abierto a una dirección ciega»⁵⁰ cuyo principio sin principio es la diseminación, el principio germinativo de la asociación libre —un supuesto que Major afirma sin ninguna problematización mediante una pregunta retórica—. Con este movimiento Major identifica en la *letra* (*canalisé*) el anagrama (*lacanisé*) que oculta el deseo de aquel que habla —o escribe—: dirigir la cura a través del principio poderoso de la palabra —plena— que no sería otra que «[...] el poder de hacer el bien, ningún poder tiene otro fin, y por eso el poder no tiene fin, pero aquí se trata de otra cosa: se trata de la verdad, de la única, de la verdad sobre los efectos de la verdad (*de la vérité sur les effets de la vérité*)»⁵¹. La verdad, si hay (*la*) verdad, es la verdad sobre los efectos de la verdad: *moi la vérité, je parle*. Así habla la cosa al hablar (de) ella misma (ya sabemos que *la chose parle d'elle même*). De esto se trata y de nada más, ni siquiera de un poder que hace el bien y que no tendría otro fin, como si se tratara también —¿o solo?— de una *astucia* del Poder.

Dejemos de lado estas cuestiones y centrémonos en un punto de apoyo —el único del libro— para plantear un relevo en el seno mismo del psicoanálisis hacia un psicoanálisis derridiano. La técnica de la asociación libre no sería otra cosa que la diseminación para la cual no hay posibilidades de asignaciones y sujeciones, es decir, no se daría una cura —¿pero podría perseguir una cura un psicoanálisis derridiano?— que pueda ser dirigida y *canalizada*. La dispersión propia de la diseminación arrasaría con cualquier tipo de asignación de lugar para la interpretación —recordémoslo: la segunda pregunta del escrito lacaniano es: *¿Cuál es el lugar de la interpretación?*⁵²—, arrojando el sujeto de por sí arrojado —*geworfen entwurf* (Heidegger *docet*)— a una deriva sin fin. Es posible que R. Major esté en lo cierto teniendo en cuenta que el testamento de Freud concluye con *Die endliche und die unendliche Analyse*, es decir, no

⁵⁰ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 609.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, pág. 566.

conluye para concluir que el sujeto está continuamente avasallado por las pulsiones y esa tendencia a la desfiguración del texto que está subrogada en vasta medida por la compulsión del principio de placer⁵³, no puede ser aleccionada completamente. En efecto Freud vuelve a comparar al sistema psíquico —y en particular a la alteración del yo— con la desfiguración que sufre un texto por omisión: un texto censurado que pierde su completitud. Pero todo texto está incompleto y siempre desfalleciente, en deconstrucción —*ça se déconstruit là ou ça parle?*—. Podría ser así o no, y al juicio del lector lo dejamos. La cuestión es que no puede haber un relevo hacia un psicoanálisis derridiano *desde* Lacan porque la predeterminación de un significante elidido que dirige al sujeto a través de su entrada y estancia en el registro simbólico, un significante enigmático que recorre toda la cadena significativa a través de la cual el sujeto se determina, no tiene puntos de concordancia con la diseminación que elide toda asignación de lugar. Ya «Se ha escrito en otra parte que eso siempre *puede no* llegar a destino, eso siempre puede *no volver* al puerto. Tal es la condición de retornancia (*revenance*)»⁵⁴. Es más, «Esta deconstrucción maquinal se debe asimismo a una deconstrucción de la metáfora, de un modelo metafórico siempre totalizador. La deconstrucción responde entonces a una estructura disociativa (gesto que, como sugería, no carece de afinidad con un cierto lacanismo unido a un cierto deleuzismo).»⁵⁵ (Estas dos últimas citas tomadas de dos textos tan separados en el tiempo —*Restitutions* del 1978 y *Le ruban de machine à écrire* de 1998—, es un ejemplo más de como la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida ha estado presente a lo largo de los años y en textos que no solo trataban del psicoanálisis).

Recordémoslo una vez más: si la asociación libre fue elegida por Freud es porque su regla compositiva seguiría la del sueño: condensación y desplazamiento. Así son los lapsus, por ejemplo. La regla compositiva del sueño es la misma que conforma al síntoma —ya lo hemos repetido varias veces— y su interpretación tiene como finalidad desentrañar el complejo que ha conformado a la formación de compromiso, su sobredeterminación que toma asidero en la represión que es resignificada en un lapso

⁵³ *Análisis terminable e interminable* (1937), en Freud S., *Obras completas vol. XXIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1980, pág. 239.

⁵⁴ *Restituciones de la verdad en pintura* (1978), en Derrida J., *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978. *La verdad en pintura*, trad. M. c. González, D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 377. Sobre este aspecto del *revenant* y de la *revenance* re-tornaremos también nosotros en la parte III, §5.

⁵⁵ *La cinta de máquina de escribir. Limited ink II* (1998), en Derrida J., *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003, págs. 121-122.

del presente, reconstituida con efecto de retardo. Es la respuesta singular del ser hablante frente a los desvíos de lo real y esa respuesta es el *síntoma* —el *symptôma*, compuesto de *syn*, la preposición «con» y *píptein*, caer—, lo que cae junto o la coincidencia. Pero detrás de una represión hay otra represión, hasta llegar a la *Urverdrängung*⁵⁶, la represión originaria como punto de surgimiento mítico. Es hacia este punto imposible de abarcar, hacia donde el análisis está dirigido, incluso canalizado, y es por ello que el análisis es *endliche* y *unendliche*: como levantamiento del síntoma en su travesía por el fantasma, el análisis podría ser terminable. Pero como horizonte de posibilidad referido a la *Urverdrängung*, es interminable. Si un punto de origen es fijado —sin duda por comodidad ya que un origen simple y puro será desmantelado por el propio Freud al hablar de *Nachträglichkeit*⁵⁷— es porque el análisis tiene como finalidad una asignación y una sujeción para el sujeto, un sujeto que está en la cadena del sentido y que trata siempre de reconstruir los puntos blancos —incluso construyendo una ficción o una escena originaria que nunca fue tal—. En el origen —siempre diferido— del psicoanálisis podría anidar la deconstrucción como olvido y, a su vez, la deconstrucción —su emergencia sintomática— no sería más que el retorno de lo reprimido por el psicoanálisis.⁵⁸ Pero a su vez la deconstrucción y sus distintos nombres —*différance*, diseminación, himen, *pharmakon*, etc.— estarían recorridos por un significante elidido y enigmático que solo puede ser resignificado con posterioridad: llamémoslo «estructura ausente». En el primer caso estaríamos del lado del significante que determina la represión y sus retornos, mientras en el segundo caso nos quedaría una letra muda, la huella de una ausencia. Quizás nos hallaríamos en lo sintomático que acomuna el psicoanálisis y la deconstrucción, el *symptôma* como coincidencia. De por sí estas últimas líneas, al mostrar la dependencia del psicoanálisis y la deconstrucción planteando al otro como la verdad del primero, podrían ser el comienzo de otra tesis. Cabría la posibilidad que sean solo el desvelamiento de un deseo del que escribe. Algunas de estas consideraciones necesariamente truncadas, serán retomadas —por la cercanía de lo que trataremos— en la tercera parte de nuestro trabajo.

Antes de “terminar”, todavía dos palabras sobre lo que significaría una diseminación como principio germinativo de la asociación libre. La apuesta de R. Major

⁵⁶ *La represión* (1915), en Freud S., *Obras completas vol. XIV*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 143.

⁵⁷ A este aspecto hemos dedicado un largo espacio en la parte II, §4, nota 158 de nuestro trabajo.

⁵⁸ En el texto *Geopsychanalyse*, Derrida se presentará como un cuerpo extraño al psicoanálisis, como un “síntoma”, cf. Derrida J., *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, págs. 330-331.

es sin duda audaz y seductora, ¿pero posible? Es decir, en su (im)posibilidad ¿lograríamos una posibilidad, un (des)encuentro que se transforme en un encuentro entre Lacan y Derrida? Ya se ha afirmado que psicoanálisis y deconstrucción son métodos o pruebas de traducción y «por lo tanto de transferencias, de injertos, de desplazamientos de una lengua a otra, pruebas a lo largo de las cuales la lengua traductora se deja modificar por la lengua traducida»⁵⁹. ¿Sería este el deseo que dirigió R. Major en su aventura de hacer dialogar —o hacer “caer juntos”— a Lacan y Derrida, el de encontrar la manera de que una lengua traductora —el psicoanálisis— se deje modificar por la lengua traducida —la deconstrucción—? Bien se podría invertir la pregunta y plantear la deconstrucción como la lengua traductora y el psicoanálisis como la lengua traducida, pero el punto sería el mismo: esta operación permitiría plantear un relevo —casi imperceptible— de la diseminación como principio germinativo de la asociación libre. Se dirá que en el ultimísimo Lacan ya no se trata de un inconsciente que se transfiere, sino de un inconsciente *real*, algo que no habla y está escrito⁶⁰. Dejemos estas cuestiones para la parte II de nuestro escrito, pues si hubieron cambios tan radicales en la enseñanza de Lacan, creemos que la presencia de Derrida tuvo alguna resonancia.

Volvamos a la diseminación como principio germinativo de la asociación libre. Ésta solo puede dirigir a encontrar los huecos dejados por la defensa, a unir de nuevo lo que en un pasado que nunca fue presente se separó: la representación con el monto de afecto correspondiente. La elisión consiste en separar el representante de la representación —*Vorstellungsrepräsentanz*— del movimiento pulsional —*Triebregung*—. La representación se reprime y asumirá el papel de significante desenlazado de la significación. El afecto será desplazado al cuerpo o a otra representación, pero se vivirá como algo desconocido u siniestro mientras no se reconduzca a la representación reprimida de la que fue separado. El afecto debe ser reconducido, dirigido, canalizado, pues se le supone un punto de asignación a esa representación que por un hecho traumático fue separada y luego suprimida. Entonces el significante siempre tendrá un lugar de asignación propio del cual partirá y al cual

⁵⁹ Major R., *Depuis Lacan*: _____, en Albin M., *Lacan con los filósofos*, *óp. cit.* (nota 29), pág. 352.

⁶⁰ Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, trad. S. Verley, Buenos Aires, Paidós, 2014, págs. 9-53 y pág. 237. Todo el seminario de Miller que lleva por título «*El ultimísimo Lacan*» es un intento de diferenciar el inconsciente freudiano (transferencial) del inconsciente lacaniano (real). En la investigación no entraremos en esta distinción, pues si es cierto que Lacan aportó novedades respecto a Freud, no creemos que muchas partes del inconsciente tal y como lo articuló Freud —un nombre para tratar de asir lo inasible: las pulsiones—, quedan todavía por interrogar.

deberá volver —este es el sentido del análisis y de la asociación libre: reconstruir lo que a partir de la elisión se deshizo—. Puede haber desvíos, pero al final el significante llegará a su destino, pues desde siempre tuvo un lugar propio. ¿Quién otorgó este lugar y horizonte de sentido que también predeterminaron las pobres andanzas del ciego Edipo —pues ya era ciego cuando mató sin saberlo a su padre y luego se casó con su madre—? El padre o el nombre-del-padre, cuestión crucial para el tratamiento de una psicosis según Lacan⁶¹. Pero al margen de la cuestión de la psicosis, es el padre y su nombre (*nomos*) como figura de la ley que permite la posibilidad de la vuelta al lugar propio, al origen, a suponer que a *una* representación le corresponde *un* monto de afecto (*Affektbetrag*). El padre garantizaría el origen y la vuelta, el correcto destino, y sobre esto operará la asociación libre: buscar la elisión y reconducirla a buen puerto. ¿Ocurre lo mismo en la aventura seminal propuesta por Derrida? La diseminación descartaría *a priori* una representación a la que le correspondería *un* monto de afecto antes de que la elisión los separara. No habría retorno más acá de la elisión. Incluso la elisión no sería segunda a una unidad primera originaria, sino que desde siempre no habrá habido más que elisiones, remisiones, huellas ya nacidas «en su primera vez de una repetición»⁶². Lo que se debe subrayar a fondo es que la asociación libre está enmarcada en un horizonte de verdad, incluso si la verdad no será más que la asignación de un lugar propio para un afecto y una representación en la cadena significativa. *Ese* lugar de emisión al cual volver es la verdad —como horizonte de posibilidad— de la asociación libre. No juzgaremos si este planteamiento pertenece a un falogocentrismo, pues el hecho de que haya un lugar de asignación propio de un significante —una cuestión tópica— no basta para desbaratar la tarea como algo ya superado: en el recorrido de un significante se engendran fantasmaticaciones, virtualidades cuyo factor económico implícito debería ser interrogado.

En lo que ahora nos concierne, la diseminación jamás podrá ser el principio germinativo de una asociación libre que presupone un lugar y un tiempo antes de la elisión, allí donde se da un horizonte de verdad.

⁶¹ En el segundo capítulo de esta parte dedicaremos un espacio a la cuestión del *Nom-du-Père*.

⁶² Derrida J., *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972. *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, pág. 435. Citamos aquí, en un margen, lo que volveremos a proponer en el capítulo tercero dedicado a Derrida y Freud: «La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen.» Cf. Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), pág. 80. La importancia del *Nachträglichkeit* freudiano es más que evidente en la concepción de la archi-huella.

¿Qué ocurre con esta práctica? Si producir es hacer marchar hacia la luz, llevar a la luz, desvelar, manifestar, esta «práctica» no se contenta con hacer o producir. No se deja regir por el motivo de la verdad cuyo horizonte *enmarca*, pues es con igual rigor contable de lo no-producción, de las operaciones de anulación, de descuento y de cierto cero textual.⁶³

Preguntaremos de nuevo: ¿es la diseminación la regla germinativa de la asociación libre? Para que así fuera se debería reconsiderar de nuevo la asociación libre —cuya finalidad es la reconstitución del representante elidido— y pensarla en un marco donde la elisión nace, en su primera vez, desde una repetición que podría no desvelar lo que se pretendió encontrar, que podría manifestar algo distinto a una luz aclaradora —¿una *lucus* que no porta consigo el *lucendo*?—, una asociación libre que perseguiría un significante que podría no llegar a su destino, pues le faltaría incluso un lugar de asignación propio.

El gesto de R. Major que quiere ver un relevo *desde* Lacan *hacia* Derrida es deudor de lo que E. Roudinesco señaló en un su *Historia del psicoanálisis en Francia*, ese lazo que se instituyó entre ambos y que otorgará a *Confrontation* el aspecto de una escuela derridiana de psicoanálisis donde poder discutir —en el “entre” que separa y une la filosofía y el psicoanálisis, una cierta filosofía y un cierto psicoanálisis—, «la doctrina de los márgenes, los bordes, los contornos, la diseminación y la deconstrucción»⁶⁴. ¿Pero hay una doctrina de los márgenes, los bordes, los contornos y la deconstrucción, o más bien estas palabras viene a decretar la imposibilidad de toda doctrina que quiera ser transmisible al fin de conformar un saber a través del cual poder operar?

Freud quiso transmitir un saber, ese in-sabido que hace saber, *das Umbewußte*. Lacan emprendió el retorno a él desde la determinación del recorrido de un significante hasta —lo veremos en la segunda parte— una escritura *otra* que pueda ser la garante de una transmisibilidad de lo real: la cadena borromea. Podrá haber cercanía, disidencias, amores que no pronuncian su nombre, préstamos y deudas silenciadas, palimpsestos que

⁶³ Derrida J., *ibídem*, pág. 441.

⁶⁴ Roudinesco E., *Histoire de la psychanalyse en France v. II*, Seuil, 1986, pág. 608.

ocultan el origen siempre repetido de una teoría, pero no un relevo de uno por el otro. No hay entre Lacan y Derrida *aufhebung* posible si bien también podemos decir para ellos que salieron, como muchos otros, del sombrero de Hegel. La posibilidad que hemos elegido es la de ponernos a la escucha de un diálogo de por sí interminable, una relación-sin-relación que dará cabida a posturas audaces como la de R. Major u otras posiciones merecedoras de ser a su vez interrogadas, y que ya forman parte del inmenso legado que Lacan y Derrida —el encuentro fallido que este binomio conforma— nos han legado.

§4. Jorge Alemán y la letra muda

En la escucha del diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* hacia el cual nos sentimos concernidos, una etapa obligada es transitar por los escritos de Jorge Alemán.

Su exploración de los pensadores que habitaron o moraron en la proximidad del estructuralismo, del posestructuralismo y de la posmodernidad, su trabajo hercúleo emprendido con el amigo y hermano Sergio Larriera para convocar Lacan y Heidegger mediante el signo de puntuación «:» en tanto identificación de una conjunción-disyunción —una «coalición colisionante»—, hacen de este autor una parada obligatoria, una convocación de la cual no podemos prescindir o encontrar coartada para su evitación. Por supuesto la cuestión no se centrará en Lacan y Heidegger o en Lacan y Althusser —entre los muchos autores explorados por el autor—, sino por la confrontación que J. Alemán asumió con el pensamiento de Derrida desde su peculiar postura: la de ser, al igual que R. Major, un psicoanalista que se dejó atravesar por la filosofía.

El caso de J. Alemán, como pronto veremos, es distinto al de R. Major, pero lo que nos interesa también en este caso son las alianzas insospechadas, las separaciones inesperadas, los hallazgos fulgurantes y los tropiezos sintomáticos en la puesta en relación entre Lacan y Derrida. El «caso R. Major» no deja de ser único en su postura de querer plantear un psicoanálisis derridiano, una terapia psicoanalítica que esté fundada en una escuela derridiana para la terapia. Para J. Alemán la cuestión se centrará solo en la teoría —pero sabemos que la distancia entre teoría y práctica es muy lábil:

con la experiencia freudiana del psicoanálisis ha quedado claro que la praxis *es* teoría en el sentido que la praxis otra cosa no sería que el nudo entre la teoría y la práctica o, utilizando términos lacanianos, la praxis entendida como tratamiento de lo real por lo simbólico—. Este aspecto se revelará muy importante en la continuación del párrafo.

Ciertamente la presencia más abundante y abrumadora que flanqueó a Lacan en las teorizaciones de J. Alemán, será siempre la de Heidegger. Incluso otros autores tendrán más presencia que el propio Derrida en las especulaciones del autor en relación a Lacan⁶⁵. Pero no son solo las presencias las que indican un interés revelador: algunas ausencias detentan un alto valor sintomático. Las emergencias derridianas en los textos de J. Alemán —una producción bastante más prolífica que la de R. Major—, sus reticencias y evitaciones, sus trasposos y retornos, nos parecen muy reveladores en el marco que estamos investigando.

Si bien entre los intereses tempranos del autor —que empezó pensando poéticamente⁶⁶— ya se encontraba una reconsideración del discurso capitalista en relación a la ética del psicoanálisis que proseguirá en otros escritos más recientes como *Derivas del discurso capitalista*, *Soledad: común*, *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana* y *En la frontera. El malestar en el presente neoliberal*⁶⁷ —y que en la actualidad ocupa toda su faceta de pensador—, en su producción más temprana, allí donde hacía conversar a Lacan con la posmodernidad, un tema se alzó entre los otros en orden de importancia: la cuestión de determinar el estatuto del olvido. La temática del olvido no solo fue instilada en el autor por su asidua frecuentación de los textos de Heidegger, Freud y Lacan, sino porque el olvido es el material en el cual se gestó el psicoanálisis escuchando el discurso del malestar que padece de reminiscencias fallidas, interrumpidas, veladas, retiradas, reprimidas. Que también para J. Alemán, siguiendo la estela de Heidegger, la metafísica en la cual estamos sumergidos sea la historia de las

⁶⁵ Por supuesto Marx y Althusser, pero también Hegel, Kojève, Foucault, Levinas, Badiou, Butler, Trías, Marzoa, Laclau, Vattimo y Agamben entre otros.

⁶⁶ Alemán J., *Iguanas*, Buenos Aires, Ediciones Grupo Cero, 1975. Primer libro del autor, una recopilación de poesías donde ya latía un destino «de precarios extranjeros» atraídos por el margen. Cf. *ibidem*, pág. 35.

⁶⁷ La puesta en relación entre el discurso capitalista y la ética del psicoanálisis se encuentra en el escrito «Discurso capitalista y ética del psicoanálisis» en el libro *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1993, págs. 13-23. El libro más importante sobre la cuestión de la negación de lo imposible propuesta por el capitalismo y las incidencias éticas es: Alemán J., *Derivas del discurso capitalista*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2003. También indicamos para el interés del lector los siguientes títulos: *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual, 2012; *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2013; *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2014.

distintas épocas en las cuales el ser se retiró a favor del ente, no impide que dicha historia pueda ser entendida de otro modo: como una serie de represiones del ser y sus retornos, una historia a gran escala del relato neurótico en el cual se pregunta por el ser y se sigue respondiendo con el ente —respuesta que el psicoanálisis trataría de reconducir a la cuestión del ser—. Pero también habría otra posibilidad, la de considerar el olvido no como una represión o retirada, sino como una forclusión o cercenamiento —tomando el mecanismo fundador de la estructura psicótica: la *Verwerfung* (cuya traducción canónica es «desestimación» o «forclusión»). Para la historia de este término en Freud y la acogida que tuvo en Lacan en su traducción por el término francés *forclusion*, remitimos al siguiente párrafo (§5). Ahora nos detendremos en las especulaciones de J. Alemán sobre la base del escrito lacaniano *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud* (1954)⁶⁸. El mecanismo de la *Verneinung*, o la presentación del propio ser según el modo de la la negación para escamotear intelectualmente —pero no desde la afectividad— la represión, es una cuestión eminentemente técnica del psicoanálisis a la que Freud dedicará uno de sus textos más tardíos (1925). Debido a su entramado conceptual, le dedicaremos algunas reflexiones en la parte II de nuestro trabajo —y en particular la n. 158—. Resumiendo la difícil cuestión, la temática de la *Verneinung* está ligada a la *Bejahung* o afirmación primordial: de los juicios —de atribución y existencia— a través de los cuales el ser conforma el mundo, hay una cuestión que atañe el encuentro entre el símbolo —la vía de acceso a lo que llamamos «mundo»— y la cosa —aquello que es de por sí *Fremde*, extraño—. En ese momento mítico y no temporal, Lacan supone un tiempo primero de la intersección entre lo simbólico y lo real donde el anudamiento queda mediatizado bajo una forma que reniega de sí misma, por fuera de toda significación otorgada por lo imaginario. Es como si en la afirmación primordial que hace símbolo de la cosa, se diera también una renegación de sí, una exclusión o cercenamiento en el mismo símbolo⁶⁹. Es decir que en el anudamiento de lo simbólico con lo real, una parte caerá

⁶⁸ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 351-361. Las cuestiones inherentes a la *Verneinung*, el juicio de atribución y de existencia y la *Bejahung* o afirmación primordial, recorrerán varios lugares de la producción lacaniana: a parte el texto ya citado del año 1954, también hay que mentar *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud* (1954), cf. Lacan J., *ibidem*, págs. 363-378; *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*, par Jean Hyppolite (1954), cf. Lacan J., *ibidem*, págs. 837-846; *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958), cf. Lacan J., *ibidem*, págs. 509-557 y *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité»* (1960), cf. Lacan J., *ibidem*, págs. 617-651. También se pueden encontrar importantes fuentes en los seminarios primero (*Los escritos técnicos de Freud*) y tercero (*Las psicosis*).

⁶⁹ Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, *óp. cit.* (nota 67), págs. 81-82. Ver también Lacan J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre III. Les Psychoses, 1955-1956*. Paris, Éditions du Seuil,

en los dominios de la *Bejahung* y una parte en el de la *Verwerfung*. Dentro del símbolo, en la formación de la trama simbólica que hará la historia —cualquier historia—, hay un rechazo que no se historiza y que contribuye a una ruptura e incompletud del símbolo como hacedor de historia. Con las palabras del propio autor:

[...] hay en este primer tiempo del encuentro del símbolo con la cosa un momento de expulsión, momento que queda marcado en el propio símbolo y que debe ser distinguido de lo que ha quedado en el campo de la represión. Hay que subrayar el carácter fuerte de la palabra expulsión, mientras lo reprimido siempre retorna, mientras la represión nunca triunfa de modo absoluto, mientras la represión permite que lo reprimido se revele, la expulsión no abre ningún campo, ninguna vía de historización como si en el símbolo se dieran cita estos dos movimientos de expulsión y represión.⁷⁰

En el símbolo entendido como aquello que vehiculiza la comprensión y la historia, hay «una marca sobre la cual no podemos encontrar medios por los cuales podamos abrir juicio sobre la existencia»⁷¹. Es decir que para que algo sea dejado ser, debe darse lo que en el texto de *Die Verneinung* es denominado *Bejahung*, afirmación primordial, pero, a la vez, una contaminación en el símbolo que permite el acceso a lo ente en general: una huella que marca una ausencia, una expulsión. En la historia que está hecha —desde el psicoanálisis— de represiones y retornos de lo reprimido, en el campo abierto por los significantes que designan al ser en la historia, habría una ruptura primordial en el origen, una huella o letra muda que marca aquello que habrá sido *verworfen*, forcluído. Es de sobra conocida la sentencia lacaniana: «el significante representa al sujeto para otro significante», pero ¿cuál es el primer significante para y por el cual el sujeto, a su vez, es significante? El gran Otro (*Autre*) como lugar de la palabra donde el sujeto surge como tal, dividido y marcado como y por los efectos del lenguaje. Es por ello que el sujeto será siempre significante para otro significante —el *Autre* y los otros sujetos, a su vez significantes que designarán al ser en la historia. Pero

1981. *Las psicosis*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984, págs. 23 y 119 ; *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 528-530 y 549-557. Ver también Szpilka J., *Creer en el inconsciente*, Madrid, Editorial Síntesis, pág. 49.

⁷⁰ Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, *óp. cit.* (nota 67), pág. 83.

⁷¹ *Ibidem*.

lo que ahora estamos comentando, lo que plantea J. Alemán con la «letra muda», es de otro orden puesto que no se trata del texto de la historia corriente que se desvía y se encauza —el relato fundado por un mito—, el del mito individual del neurótico que también, por desgracia, se funda en una escena primaria reconstruida. Se trata de *otro* texto —¿y también de otra escritura?— para el que Lacan encontró la bella metáfora que nos recuerda J. Alemán de «*punctuation sans texte*»⁷². Es el texto de la estructura por excelencia, el de la psicosis y el mecanismo que la sostiene, la *Verwerfung*, en la cual aquello que cayó bajo los dominios de la forclusión retornará en lo real. Volveremos sobre esta cuestión crucial.

Sigamos adentrándonos en la especulación que desde este momento J. Alemán traza a partir de la metáfora «puntuación sin texto»:

Podríamos en este mito que narra este tiempo primero de encuentro entre el símbolo y la cosa, descubrir dos caras, una cara que tiene que ver con la represión y que hacemos homóloga al significante, y otra cara, del símbolo mismo, que tiene que ver con la expulsión y que *designamos bajo el nombre de letra* [subrayado nuestro]. Por supuesto que no es una letra que participe de la oposición palabra-escritura, es la huella que ha quedado en el símbolo a raíz de la expulsión que él mismo ha producido en su encuentro con la cosa. *Podríamos decir que esa letra es una letra muda* [subrayado nuestro], que es una letra que no espera a nadie y que tal vez tenga una superficie de inscripción, y que tal vez esa superficie sea el cuerpo, si lo entendemos como un cuerpo sin imagen. Esta misma letra que ha quedado como huella de la operación es el soporte de las operaciones del corte y el agujero; el símbolo, expulsando la cosa a través del mecanismo de expulsión; *Verwerfung*, ha producido tanto un agujero como corte, ha producido un *agujero en lo real*, a partir de allí, toda relación del símbolo con la cosa no será otra que contornear un agujero, y también ha producido un cercenamiento en su propia condición de símbolo, es decir de que la relación del símbolo y la cosa queda por una lado *la letra como la huella de la Verwerfung y el significante como huella de la Bejahung y posible lugar de revelación del ser*. Mientras la letra separa y corta al símbolo de la cosa, el significante lo conmemora, y *el inconsciente, ordenado por los*

⁷² *Ibidem*, págs. 85. La bella y poética expresión de Lacan la encontramos en su escrito *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud*, cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 369

significantes [subrayado nuestro], no es otra cosa que el modo de tratar lo que la letra ha realizado como corte y objeto.⁷³

Hay varios puntos que deben ser aclarados antes de proseguir. El «cuerpo sin imagen» del que escribe J. Alemán sería el cuerpo no regido por el registro imaginario, pues la imagen del cuerpo como forma unitaria (*Gestalt*) en la cual el pequeño de la cría humana se capta en la imagen del espejo, es una impostura que contrasta con el cuerpo todavía sumido en la incoordinación motriz, un cuerpo fragmentado (*corps morcelé*) cuya cuestión ya tratamos más arriba. Una letra que se inscribiera en un cuerpo regido por lo imaginario, sería una letra portadora de significancia imaginaria, esto es, una letra sumida en la lógica especular. Sin embargo la letra muda como superficie de inscripción, como cuerpo sin imagen y por fuera de la significación, sería una letra que, frente a los olvidos que retornan en la cadena significativa o desde lo real (en cuanto confusión alucinatoria), nos recordaría mediante su asedio —bonito hallazgo del lenguaje— que aquello conmemorado por el significante está asediado, en su mismo origen, por (lo) otro, lo *Fremde* que siempre quedará como tal, disimulándose cuando el significante aparece como tal. La «letra muda» no esperaría a nadie, no pertenecería a la luminosidad de la *phoné* como el posible lugar de revelación del ser. Si la conmemoración está de la parte del significante, la letra «es» la mudez, la ausencia que marca la separación del símbolo con la cosa. Podríamos pensar que en el diálogo hacia el que nos sentimos concernidos y en el cual hemos incluido a J. Alemán, estaría operando un desvío en el preciso momento que se evocó la letra muda, una evocación que podría ser la emergencia de un olvido o una represión. O, quizás, estaría operando Derrida y lo que empezó a articular muy tempranamente como *violencia originaria de la escritura*:

La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes del ente. Pero el

⁷³ Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, óp. cit. (nota 67), págs. 86-87.

movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí.⁷⁴

¿Cuánta lejanía o cercanía subsiste entre la concepción derridiana de la huella y el significante lacaniano que es tal solo mediante la borradura? Recordaremos una vez más la que llamaríamos como «sentencia lacaniana» y que recorre toda su obra: «el significante representa al sujeto para otro significante»⁷⁵. Significa —curioso hallazgo del lenguaje— que al ser representado como sujeto para otro significante —ante el *Autre* como lugar de la palabra y ante otro sujeto que también es significante—, el sujeto ya surge como barrado: (*des*)aparece en cuanto *es* barrado y solo queda de él una huella, una marca significativa. El sujeto dividido, barrado, no es más que un efecto de su institución en el campo del Otro por el significante primero, en y por el cual quedará petrificado, marcado en relación a otro significante que no lo representa y por el que desaparecerá en cuanto sujeto. O como diría Derrida desde *otra parte*: «Es marca y marca del borrarse de la marca»⁷⁶. Prosiguiendo, la pregunta «¿Qué soy yo?» se completa con «¿Qué represento en cuanto significante para otro sujeto que es, a su vez, un significante?». Lo que aquí está operando es la cuestión del deseo dilucidada por Lacan a través de Kojève: «[...] *le Désir n'est humaine que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre*»⁷⁷. Es importante subrayar que el significante y su operación por la cual el sujeto queda barrado al ser representado por un significante para otro significante, es que la barra anula y, a la vez, perpetúa indefinidamente la dimensión del significante⁷⁸ articulada en lo forclusivo y lo discordante. En una palabra:

⁷⁴ Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), pág. 61. Ver también: Santos Guerrero J., “A varias bandas. La cosa literaria”, *Tropelias. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, (19) 2013, pág. 120.

⁷⁵ La primera comunicación escrita de la fórmula se da en el año 1966, en la Comunicación pronunciada en el Symposium International du John Hopkins Humanities Center, Baltimore (USA), con el título: “Of structure as an imixing of an otherness prerequisite to any subject whatever”. El texto se publicará en *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy*, dirigida por R. Macksey, E. Donato, Baltimore, London, The Johns Hopkins Press, 1970, págs. 186-195.

⁷⁶ *La différance* (1968), en Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 28), pág. 59.

⁷⁷ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1946, pág. 13. «[...] el Deseo es humano únicamente si uno no desea el cuerpo sino el Deseo del otro». Traducción nuestra.

⁷⁸ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VI. Le désir et son interprétation, 1958-1959*. Paris, Éditions de La Martinière, 2013. *El deseo y su interpretación*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2014, págs. 95-96.

la diferencia como ««origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias.»⁷⁹

Años después, en su texto escrito con S. Larriera y que lleva como título *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, J. Alemán insistirá nuevamente en las cuestiones inherentes al encuentro entre el símbolo (palabra) y la cosa, el significante y la letra muda:

En este mito que narra ese tiempo primero de encuentro entre el símbolo y la cosa, se pueden descubrir dos caras del símbolo, una cara que tiene que ver con la represión, homóloga al significante, y otra cara que tiene que ver con la expulsión y que designaremos bajo el nombre de “letra”.⁸⁰

Y la conclusión no podía ser otra: al definir la cosa como el cuerpo del *parlêtre* en cuya superficie se inscribirán trazos simbólicos⁸¹, una parte de la simbolización —del anudamiento entre el símbolo y la superficie de la cosa que producirá un resto, que no podrá ser completa— será designada como una «letra» que no remite a nada. El autor prosigue en su re-escritura del ensayo anterior —¿quizás un *retrait*, un trazar de nuevo?— que « [...] es la huella que ha quedado en el símbolo a raíz de la expulsión que él mismo ha producido en su encuentro con la cosa». Esta incorporación silenciosa de Derrida que hace sí que la letra no pertenezca a las metáforas de la luz y del significante, de la afirmación primordial que sigue los moldes del significante y la represión, obedece a necesidades distintas a las de R. Major. Si bien no dudamos de que la letra ya participara de un estatuto especial en el corpus lacaniano —pensemos en el escrito de 1957 *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis de Freud* al que dedicaremos un espacio en la segunda parte de nuestro escrito—, en las páginas que venimos comentando de J. Alemán⁸² la “ausencia” de Derrida es convocada para el

⁷⁹ *La différance* (1968), en Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 28), pág. 47. Esta cita no tiene la intención de hallar fáciles analogías entre Lacan y Derrida, sino mostrar las incidencias del filósofo francés en el proceder de J. Alemán como pensador y clínico.

⁸⁰ Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, pág. 94.

⁸¹ Alemán J., Larriera S., *ibidem*, pág. 91. Este aspecto de definir el cuerpo del *parlêtre* como superficie diseminada por inscripciones de trazos simbólicos, está ausente en el escrito «Símbolo, cosa, olvido».

⁸² En estos aspectos nos referimos solo a J. Alemán y no a S. Larriera. La cuestión del olvido en su bifurcación hacia el significante y el retorno de lo reprimido por una parte, y la letra muda como

cuestionamiento y el desarrollo de aquello que Lacan propuso en varios de sus escritos —y en particular en la respuesta a Jean Hyppolite— acerca de la cuestión primordial del surgimiento mítico de lo simbólico, del encuentro entre la cosa y el símbolo. No se trata de demostrar que no habría signo lingüístico antes de la escritura⁸³, sino de contribuir a un esclarecimiento de aquello que en Lacan es un punto nodal para la conformación de lo que denominaré «la estructura», esto es, la psicosis, en cuyo esclarecimiento vemos emerger —en el texto de J. Alemán— presencias derridianas.

Lo que de momento nos interesa es la utilización que el autor hace de Derrida, las infiltraciones que las lecturas del filósofo francés van apareciendo en el texto. El largo pasaje que proponemos a continuación de *El inconsciente: existencia y diferencia sexual* —cuyo capítulo tercero, «La cuestión del olvido: expulsión y represión» es una continuación del escrito *Símbolo, cosa, olvido*— esclarecerá todavía más el anudamiento entre Lacan y Derrida, dando un ulterior giro de tuerca en la cuestión entre la letra muda y el significante:

[...] de la relación del símbolo y la cosa queda por un lado *la letra*, como huella de la *Verwerfung*, y por otro lado *el significante*, materia con la que se efectúa la *Bejahung* y posible lugar de revelación del ser. Mientras la letra separa el símbolo de la cosa, el significante lo conmemora, y el inconsciente, ordenado por los significantes, no es otra cosa que el modo de tratar lo que la letra ha realizado. Así se ven dos caras del olvido: una que está en la historia propia del significante y que se recoge, es el olvido contingente, es el olvido que se produce por la represión misma y que tarde o temprano nos será revelado, ese olvido que tiene que ver con el futuro que organiza el trayecto de un significante. Pero hay otro olvido que no es contingente, que es necesario, es el olvido de la letra, es el olvido que da lugar al destino. Mientras las operaciones del significante organizan la temporalidad de ese olvido, lo que ha quedado como letra es aquello que el sujeto porta como estigma. A esa letra que está en ese momento primordial del símbolo en su encuentro con la cosa, a esa huella no se hace más que acudir aunque ella no espera más de nosotros. Se acude en primer lugar a través del

expulsión y retorno en lo real por otra parte, ya encuentra lugar en el escrito temprano *Símbolo, cosa y olvido*, de la cual partió nuestra reflexión del actual párrafo.

⁸³ Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), pág. 21.

poema, y los poetas dan testimonio de ese punto de cesación, de evanescencia del significante frente a la letra: lo llaman la muerte, lo obscuro en sentido más puro.⁸⁴

En la repetición del texto anterior acerca del significante que seguirá permaneciendo del lado de la luz y la vida, mientras que la letra seguirá perteneciendo a la oscuridad y a la muerte —gesto que, desde Platón, no ha cesado de retornar explícita o implícitamente en las reflexiones de muchos pensadores⁸⁵—, en el pasaje citado hay un viraje sobre las dos clases de olvido y de la letra que da lugar al destino.

Es posible que la división entre el significante y la letra obedezca a la necesidad de remarcar las dos caras del olvido: una parte es la que está avasallada por la contingencia de la represión, y la otra por la necesidad de un olvido que fraguará una letra como marca de la expulsión. El psicoanálisis surgió desde la convocatoria de este espinoso tema: la memoria y el olvido, cuestiones en torno a la identidad, una identidad que se funda sobre el vacío de una nada. Sin embargo es en este terreno tan fecundo para la teoría y la praxis psicoanalítica donde J. Alemán opera una conjunción entre Lacan y Derrida:

Tal vez la vecindad entre poesía y pensamiento debería constituir la tarea de pensar por fuera de la metafísica, la tarea en que podría darse un encuentro con la esencia del habla y que podría ser traducida en términos de la *vecindad* [subrayado nuestro] de *letra* y *significante*. La letra no espera nada de los seres hablantes aunque ellos igualmente acudan a ella.⁸⁶

⁸⁴ Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, *óp. cit.* (nota 80), pág. 95. Quizás pueda haber algún paralelismo con lo que Derrida escribirá en *Schibboleth*: «Es la amenaza de una cripta absoluta: el no-retorno, la ilegibilidad, la amnesia sin resto, pero el no-retorno *como* retorno, *en* el retorno mismo», cf. Derrida J., *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée, 1986. *Schibboleth. Para Paul Celan*, trad. J. P. de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002, pág. 78. La cuestión de la cripta será tratada en el §4 de la parte III de nuestro trabajo.

⁸⁵ También nosotros lo haremos en el capítulo 3º de esta parte de nuestro escrito.

⁸⁶ Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, *óp. cit.* (nota 80), pág. 96. Se trata de una frase que guarda gran vecindad, a su vez, con el Heidegger de *Unterwegs zur Sprache*. Ver también Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, *óp. cit.* (nota 67), págs. 88-89, donde la bella fórmula «vecindad de letra y significante», hace su primera aparición.

Que en el primer encuentro entre símbolo (palabra) y cosa haya una expulsión originaria acompañada de su opuesto —una afirmación primordial— son aspectos que no podremos desarrollar en sus consecuencias gnoseológicas. Lo que nos interesa en el itinerario global de la investigación es la intromisión —siempre problemática— de la cuestión de la escritura. Estas intromisiones son, en el caso de J. Alemán —y nos referimos también al escrito *La invención de un paréntesis (Una psicosis “bajo transferencia”)*⁸⁷— más evidentes que en lo anteriormente expuesto acerca de R. Major —en la segunda parte trataremos la intromisión necesaria de la escritura, su función en la obra de Lacan y su necesidad de apoyarse en una escritura *otra* para el giro matemático de su pensamiento—. Incluso en el tercer capítulo de esta parte de nuestro trabajo volveremos de nuevo a aquello que Derrida vislumbró en las metáforas escriturales de Freud: la posibilidad de la más alta constitución para el armazón de una teoría psicoanalítica. Pero el paso previo por los textos de J. Alemán que estamos emprendiendo nos parece emblemático porque en su tránsito por la filosofía, lo que más nos concierne es la utilización y las desviaciones con respecto a Derrida. El «olvido que da lugar al destino» o incluso esa «evanescencia del significante frente a la letra» que los poetas atestiguan y que llaman «muerte, lo obsceno en sentido más puro», la obscenidad en su sentido etimológico de situarse “fuera de la escena”, nos parece muy cercano a lo que Derrida empezó a tratar muy tempranamente en *L’écriture avant la lettre*, allí cuando subraya ya en Hegel su denuncia al ser-fuera-de-sí como escritura y la subsiguiente exteriorización como lo opuesto a la *Erinnerung* o memoria interiorizante, una escritura que «es a la vez mnemotécnica y poder de olvido»⁸⁸. Derrida y la imposible ciencia llamada «gramatología» son portadores de un mensaje: no hay origen posible, origen puro más allá del significante y de la huella (*trace*). El «origen» es una *archihuella* que funda, en la ausencia de origen, la posibilidad misma del aparecer y del significar. Creemos que, a parte los textos citados por el propio J. Alemán —y quizás el que más fue *Spectres de Marx*—, hay otros textos derridianos que se escuchan en el proceder del psicoanalista y escritor argentino: en particular *De la grammatologie* y *La différance*. Interpretar la historia como un olvido que obedece a la represión (*Verdrängung*) y otro olvido que está asediado por la forclusión (*Verwerfung*), un olvido que deja tras sí un significante mientras que en el segundo caso se nos lega una letra muda, ¿podría guardar una vecindad también con Derrida? Pues:

⁸⁷ Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, *óp. cit.* (nota 67), págs. 169-185.

⁸⁸ Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), pág. 33.

El texto de la metafísica es así *comprendido*. Todavía legible; y para leerse. No está rodeado, sino atravesado por su límite, marcado en su interior por la estela múltiple de su margen. Proponiendo a la vez el monumento y el espejismo de la marca, la marca simultáneamente marcada y borrada, simultáneamente viva y muerta, viva como siempre al simular también la vida en su inscripción guardada. Pirámide. No un límite que hay que franquear, sino pedregosa, sobre una muralla, en otras palabras que hay que descifrar, un texto sin voz [*un texte sans voix*].⁸⁹

¿Podría el *texte sans voix* del pensador de la huella, guardar vecindad con la *punctuation sans texte* del pensador del significante? ¿Se habrá dado este encuentro en algunas reflexiones de J. Alemán? De momento dejaremos sin respuesta esta pregunta.

El caso de J. Alemán tiene de emblemático una trayectoria que va desde una reflexión sobre los textos de Derrida como escucha de una de las voces más lúcidas del pensamiento del siglo XX, hacia una paulatina y silenciosa incorporación del legado del filósofo francés sin que éste asome claramente su presencia en lo que tienen de más arriesgado las especulaciones del psicoanalista argentino. Y no nos referimos tanto a la integración de la contingencia en la cuestión del olvido —la represión de algo que no puede ser simbolizado y que quedará en reserva hasta su retorno—, o la necesidad —la expulsión de la cual quedará solo una huella como testimonio del vacío que no se puede interrogar— como lo que, partiendo de Lacan y sus especulaciones sobre la *Verneinung* de Freud, se desarrolló sobre la escritura y la huella primordial como marca de lo *verworfen*, lo cercenado que el símbolo porta consigo como ruptura e interrupción originaria. Para Lacan, en su surgimiento, el símbolo hace sí que se dé de algún modo (el) *ser*. El significante no se limita a engendrar lo que no está, no lo indica solamente. La presencia y la ausencia, su interdependencia que hace surgir la presencia desde un fondo de ausencia, son “donadas” por el significante, pero allí mismo, en el origen, éste

⁸⁹ *La différence* (1968), en Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 28), pág. 59. No podremos descifrar las palabras un «*texte sans voix*» puesto que nos llevaría demasiado lejos. Tampoco estamos seguros que un comienzo donde la $\phi\omega\nu\eta$ sería la supremacía visible de la metafísica en contra de un $\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha$ reprimido, llevaría necesariamente a la comprensión y lectura del corpus metafísico. Para los interesados remitimos a: Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982, trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995, págs. 69-72.

queda marcado por lo que fue excluido en su encuentro con la cosa y sellará la ya mentada «evanescencia del significante frente a la letra», esa letra que «no espera nada de los seres hablantes aunque ellos igualmente acudan a ella». Entonces en el significante, en su recorrido por la cadena (significante) que marcará el destino del hombre como una serie de contingencias —los olvidos y sus retornos dictados por la represión—, habrá una contaminación “originaria” que borraré toda posibilidad de origen como tal, una marca en o del significante que lo “usurpará”, que procurará un olvido por fuera de las leyes que él —o su padre *logos*— dictó, un olvido (por) fuera de sí, que no se contabiliza en la historia y que está cercenado, mostrando la (im)posibilidad de la relación entre lo simbólico y lo real: ese resto, una huella, una letrita, quizás la que se cuela en la *différance* entre el símbolo y la cosa, dividiendo el sentido a la vez que difiere su plenitud. Pero es posible que todo esto se haya escrito ya en alguna parte y re-escrito, es decir, retirado (*retrait*) y olvidado, por ello re-trazado. Como escribe Derrida:

Violencia del olvido. La escritura, medio mnemotécnico, al suplir a la buena-memoria, a la memoria espontánea, significa el olvido. Es lo que decía precisamente Platón en el Fedro, comparando la escritura con el habla como la *hypomnesis* con la *mnemé*, el auxiliar ayuda-memoria con la memoria viva. Olvido en cuanto mediación y salida fuera de sí del *logos*. Sin la escritura éste permanecería en sí. La escritura es la disimulación en el *logos* de la presencia natural, primera e inmediata del sentido en el alma. Su violencia aparece en el alma como inconsciencia. Desconstruir esta tradición tampoco consistirá entonces en invertirla, en volver inocente a la escritura. Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia de la escritura no le *sobreviene* a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura. La “usurpación” existe desde un principio. El sentido del buen derecho aparece en un efecto mitológico de retorno.⁹⁰

Una letra como huella de un olvido que se ha olvidado y que distingue, además, el olvido regulado por el significante y sus leyes de la metáfora y la metonimia —más bien un custodiar que un olvidar—. Se trataría de la letra de un olvido que denuncia lo exterior a la cadena significativa y a las formaciones del inconsciente, un olvido *otro*,

⁹⁰ Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), págs. 48-49.

verworfen, que dejará una huella, una puntuación sin texto, o quizás un texto sin voz. Si bien se trata de un hallazgo de Lacan —sin obviar las aportaciones de Heidegger en las que no entraremos por límites de espacio y tiempo, pero que sí son mentadas y analizadas por J. Alemán—, nos parece decisivo el aporte derridiano con el cual el gran psicoanalista argentino puede también armar su teoría sobre el olvido como necesidad y no como contingencia. Al utilizar metáforas escriturales, al tratar «de corresponder a la huella primordial con el artificio de la escritura»⁹¹, creemos leer una intención de acercarse a aquel texto sin voz del que escribe Derrida en *La différance*, para el cual ninguna escritura fonética nos daría soporte para su interpretación.

En el principio del párrafo apuntamos que, a diferencia de R. Major, las incursiones de Derrida en los textos de J. Alemán se centraban más en aspectos teóricos que prácticos. También añadimos que la teoría se da como praxis y que ésta no sería otra cosa que un tratamiento de lo real por lo simbólico. Dichas cuestiones eminentemente teóricas acerca de los dos olvidos, ¿marcarán la clínica del autor? Es una pregunta capciosa a la cual no tenemos respuesta, pero es probable que algunas conclusiones teóricas acerca de un olvido que para ser abarcado necesite de una concepción de la huella primordial, una letra muda que no espera a nadie, pueda insistir y reflejarse en la clínica. Pensemos en el último escrito del volumen del que partió nuestra reflexión: *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan: el caso clínico relatado en La invención de un paréntesis (una psicosis “bajo transferencia”)*. El título es de por sí muy sugerente en su relación con el subtítulo, al ofrecer en su conjunto la inversión de lo que venimos escribiendo hasta el momento: más allá de la necesidad de Lacan de encontrar un modo de tratar la psicosis, es cierto que el mecanismo sobre el cual dicha estructura se funda, la *Verwerfung*, es también lo que, a priori, imposibilita toda terapéutica al incluir —o excluir, según se mire— elementos que no entran en la transferencia, que no se dejan domesticar, cifrar. La misma transferencia —lo veremos a lo largo del capítulo tercero de esta parte de nuestro escrito— reposa en la represión y el retorno de lo reprimido: de no ser así no se produciría ese extraño y misterioso mecanismo por el cual elementos pertenecientes a un pasado que nunca fue presente, se renuevan en la actualidad con la figura del terapeuta. Tenemos también aquí un retorno de lo reprimido que se encauza en el fenómeno de la transferencia y que permite la terapia. En las psicosis este aspecto es mucho más complicado y el caso clínico que

⁹¹ Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, *óp. cit.* (nota 67), pág. 90.

relata J. Alemán es digno de ser mencionado, sobre todo por la intervención de la escritura, una escritura que ya por el subtítulo nos convoca: el paréntesis, una invención —un artefacto— que posibilitó encauzar una transferencia, para que, en cierta medida, lo *verworfen* llegara a poder ser cifrado. En un caso complicado y fascinante como este, un caso donde se dan todos los elementos que la clínica lacaniana ha analizado para detectar una psicosis —en particular la significación enigmática e intransferible, una palabra o frase que es definida como «fenómeno elemental» y cuya característica principal es la de proveer lo que Lacan denominará con el término *jouissance*, neologismo que indica un “goce-sentido” o “sentido gozado”, un goce que reaparece en lo real mediante una palabra o frase que desborda al sujeto al no poder simbolizarla mediante los canales de lo imaginario-especulativo—, en un caso como este, decíamos, nos centraremos en la cuestión de la escritura, en el papel que desempeñó en el caso. Es un papel subrayado por el mismo autor al destacar que la posibilidad de superar la mudez que acompañó los primeros momentos de la terapia⁹² —y emprender una especie de transferencia—, se dio por medio de la escritura, es decir cuando el paciente empezó a traer unas fichas de personas que conocía y a las cuales asignaba nombres de santos o políticos españoles. Añadía también características que él mismo suponía relacionadas con la religión y la política⁹³. Es cierto que el momento en el cual el paréntesis es plenamente introducido, es cuando el paciente emplea la forma indirecta: «mire lo que le voy a contar ahora»⁹⁴, momento en el cual el sujeto de la enunciación asoma su cabeza sobre el sujeto del enunciado. Al margen de estas cuestiones puramente clínicas, destacamos el final del escrito en el cual volvemos a reanudar la cuestión de la escritura y la letra en relación a la teoría y la praxis del psicoanálisis para J. Alemán:

Finalmente no se puede olvidar que el paréntesis es un hecho de escritura y surge en la época en que sus escritos [del paciente] se volvieron un hecho ya regular en sus sesiones. ¿Qué clase de lazo social es ese en el cual el analista, sin ser un intérprete o descifrador, se presta a la lectura que en lo real de la lengua se ha hecho letra?⁹⁵

⁹² *Ibidem*, pág. 171.

⁹³ *Ibidem*, pág. 172.

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 182.

⁹⁵ *Ibidem*, pág. 185.

Tanto el paréntesis como su surgimiento son hechos de escritura, una escritura que se presenta como la única legataria de lo que, en lo real de la lengua, se ha hecho letra. Otra vez esa letra muda, testigo de lo *verworfen* y de lo que no puede ser cifrado⁹⁶, que posibilita y otorga el espacio para que lo real se dé cita allí, sin incluirse y sin esperar nada ni nadie, por medio de la escritura que si bien es un artefacto «que al parecer debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera»⁹⁷, vuelve a ser la más alta posibilidad de toda constitución.

Antes de dar por concluido este párrafo dedicado a un ejemplo emblemático del diálogo interminable entre el psicoanálisis y la deconstrucción, un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción, apuntaremos una cuestión más que volverá en mayor medida en la tercera y última parte de nuestro trabajo, *De la parte de Derrida. Las cenizas del inconsciente* —pero que queremos anticipar para volver a ella más adelante—: nos referimos a la palabra «ceniza», *cendre*. Derrida dedicó un trabajo particular a la ceniza, *Feu la cendre*⁹⁸, trabajo breve y aparentemente marginal de su extensa producción, pero que se revelará muy importante. A J. Alemán tampoco pasó inadvertido y se referirá a la cuestión de la ceniza en relación a una evitación que Derrida haría con el legado lacaniano en relación al olvido:

El término “ceniza” evita en Derrida el vérselas con la operación de la expulsión (*Verwerfung*), pero da testimonio de lo que siempre se echará de menos en la poética de la deconstrucción: el intento de entrelazar a través de operaciones de escritura el campo del sentido con lo expulsado.⁹⁹

⁹⁶ A la imposibilidad de descifrar —contrariamente a lo que sí puede ser cifrado al pertenecer al reino del significante y entrar, de este modo, en la transferencia— pertenece lo que Lacan denominará como *sinthome*, oponiéndolo al síntoma y a su anudamiento simbólico. En una larga nota de libro *Soledad: Común*, el autor definirá al *sinthome* como lo «real fuera de sentido», ese goce que insiste y que no puede ser descifrado como lo son las formaciones del inconsciente. Si bien es cierto que el inconsciente es repetición y goce, hay formaciones que entrarán en el circuito de la transferencia —por medio de la represión— y otras como el goce, las fijaciones y las repeticiones, que no podrán ser cifradas y que se erguirán como la dimensión incurable de la vida, aquello que distinguirá el análisis terminable del interminable. Cf. Alemán J., *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual, 2012, págs. 14-17, la nota al pie.

⁹⁷ Rousseau J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Hatier, 1990. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. A. Castañón, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006, pág. 27.

⁹⁸ Derrida J., *Feu la cendre*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 1987. *La difunta ceniza*, trad. A. Alvaro, C. de Peretti, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2009. A esta obra —crucial para la andadura de nuestra investigación— le dedicaremos el §6 de la parte III de nuestro trabajo.

⁹⁹ Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, *óp. cit.* (nota 80), pág. 103.

El autor de la cita trata de indicar que Derrida, al utilizar la figura de la ceniza, intenta conservar la huella y su desaparición total. Se trataría de otra posibilidad de expresar el olvido que fue olvidado, sin recurrir a lo que ya Lacan desbrozó con la teorización de lo forcluído —que, además de ser una construcción teórica para la clínica de las psicosis, indicaría la modalidad de olvido que acecha a la metafísica: lo que es *verworfen*, el ser, retorna en lo real como epocalidad que se presenta como una determinada modalidad de (ser de) lo ente, borrando por completo al ser—. Que con el término «ceniza» Derrida evite vérselas con la operación de la *Verwerfung*, es una aserción que dejaremos al juicio del lector. Por nuestra parte creemos que la ceniza «es» lo más indecible que pueda haber: algo que conserva y a la vez pierde su huella. Como lo indicó Maurizio Ferraris, citando un caso de la lógica de Port-Royal, «la ceniza, por ejemplo, es el signo de la brasa, que revela la brasa en el mismo momento en que la oculta»¹⁰⁰. Siempre resta la ceniza que no es lo que *es*.

Es una posibilidad en la que, de momento, no entraremos, aunque es menester recordar, entre tanto olvido, que solo en nombre de la escritura y sus metáforas es posible articular una dialéctica del olvido que no sea solamente la posibilidad de un custodiar:

*Independientemente de sus dimensiones originales, los fragmentos desaparecidos se hallan señalados, en el lugar mismo de su incineración, por un espacio en blanco de 52 signos y acerca de tal extensión de la superficie destruida, un contrato establece que por siempre seguirá siendo indeterminable. Puede tratarse de un nombre propio o de un signo de puntuación, del apóstrofe apenas que sustituye la letra elidida, de una palabra, de una sola letra o de varias, puede tratarse de frases breves o muy largas, numerosas o escasas, a veces en sí mismas inconclusas desde el origen.*¹⁰¹

¹⁰⁰ Ferraris M., *Postille a Derrida. Con due scritti di Jacques Derrida*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pág. 21. Traducción nuestra.

¹⁰¹ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 8), pág. 14.

Capítulo segundo

Lacan y Freud. El psicoanálisis, o de la ley del sentido en sus relaciones con el inconsciente

Si je me suis limité dans ma vie à commenter mon expérience et à l'interroger dans ses rapports à la doctrine de Freud, c'est précisément dans la visée de n'être pas un penseur, mais une pensée... celle de Freud déjà constituée... de l'interroger en tenant compte de ce qui la détermine, de ce qui, hégéliennement parlant, fait ou non sa vérité.

JACQUES LACAN*

§5. Esbozos para un caso prototípico

Este capítulo pretende trazar los puntos salientes de la relación lacaniana con el espectro freudiano, subrayando con mayor esmero las incursiones del padre del psicoanálisis primeramente —pero no solo— en la tesis doctoral de Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932)¹⁰², su primera gran obra de la que conservó reticencias —hemos de subrayarlo— a la hora de publicarla en 1975. Como ya anticipamos más arriba, la elección no es casual: no es vano recordar que la psicosis ocupará un lugar especial y duradero en las reflexiones lacanianas, una suerte de hilo conductor en el camino por su cosa del pensar al margen del impacto que provocó Freud en el psiquiatra y psicoanalista francés. Trataremos de seguir e interrogar cómo la huella de Freud, la asunción de su legado, se injerta en las concepciones de

* Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI : D'un Autre à l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 2006. *De un Otro a otro*, trad. N. A. González, G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2008, pág. 253. «Si en mi vida me limité a comentar mi experiencia y a interrogarla en su relación con la doctrina de Freud, fue precisamente para no ser un pensador, sino para interrogar un pensamiento ya constituido, el de Freud, teniendo en cuenta lo que lo determina, es decir, lo que, hegelianamente hablando, constituye o no su verdad.» Mis agradecimientos se dirigen a V. Korman y J. Szpilka, a sus cuidadosos consejos para corregir los contenidos técnicos de este capítulo. Cualquier imprecisión se debe imputar al autor de la investigación.

¹⁰² Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13).

Lacan acerca de la psicosis paranoica, en la que fue sin duda una de las connivencias intelectuales más proficuas del siglo XX.

El título del capítulo es un homenaje a ese momento inicial de la producción lacaniana donde las huellas freudianas empezaron a operar un cambio radical en las concepciones del joven Lacan. Las nuestras serán una someras impresiones, unos bosquejos rápidos del gran impacto que el psicoanálisis produjo en aquel Lacan todavía sumergido en la gran psiquiatría de los Kraepelin y Kretschmer, de los Sérieux y Capgras, de los Clérambault y Legrand du Saulle, una psiquiatría donde el método fenomenológico husserliano empezaba, aquí y allá, a introducirse sobre todo en la figura de Karl Jaspers.

Recién comenzado el segundo capítulo es necesario un desvío —praxis que recorrerá este trabajo— porque algunas de estas cuestiones también se trataron en un texto de 1993, *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*¹⁰³, monumental obra escrita por Élisabeth Roudinesco y de la cual habrá que comentar algunos aspectos. Sin duda el más llamativo es que, más que un esbozo (*esquisse*), este bello libro escrito con estilo parece, en algunos tramos, más bien una *esquicia*, una ruptura —o serie de ellas— de la vida de Lacan, cuya imagen transmitida es la de una existencia hecha de arrogantes niñerías, sentimientos de grandeza por pertenecer a la alta sociedad, denegación de la procedencia familiar e incluso identificaciones¹⁰⁴ con el caso clínico relatado en su tesis doctoral, *Aimée* o, llamada por su nombre de pila, *Marguerite Pantaine*.

¹⁰³ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, óp. cit. (nota 44).

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 81: «Y si, en 1931, Lacan fustigaba a los hombres paranoicos para mandarlos mejor al infierno de la sinrazón, daba un cambio un año más tarde ante el contacto con una mujer autodidacta y solitaria cuyo destino hubiera podido ser el suyo si, en lugar de tener acceso a una carrera médica, él hubiera caído en la errancia y el delirio». Las aspiraciones gloriosas y la emancipación del círculo familiar que acechaban el joven Lacan, son resaltadas y comparadas con los mismos movimientos del delirio de *Aimée*: ser una mujer de ciencias y de letras que aportará grandes beneficios a las costumbres sociales. De modo que para Lacan, según Roudinesco, el acceder a una carrera médica o el entrar en los estados paranoides sería cuestión de puro azar, echando por tierra parte de la tesis freudianas sobre las génesis de las patologías según la fijación de la libido en determinadas fases (cf. *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis* (1913), en Freud S., *Obras completas vol. XII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1980, págs. 333-335). Nos cuesta creer que Lacan pensara de la misma manera, pues en su tesis tendrá muy en cuenta las fijaciones de la libido en su relación con la etiología de la psicosis paranoica en el caso *Aimée*. Volveremos dentro de poco sobre este punto.

La parte dedicada a la tesis doctoral de Lacan en la biografía escrita por Roudinesco ocupa cincuenta y seis páginas¹⁰⁵, alternadas —como el resto de la obra— con las vicisitudes biográficas paralelas de Lacan que tocan los puntos más variados: su formación académica, las noches de guardia en la clínica, el surrealismo, las amantes, los maestros y amigos, la familia. No entraremos en el mérito del valor del libro —*de gustibus non disputandum*, si bien le reservamos el adjetivo «monumental»—, aunque nos llame la atención el tono a veces sarcástico y las frecuentes alusiones despectivas que recorren toda la obra. Aduciremos a un ejemplo al respecto, la conclusión del segundo capítulo —*Elogio de la paranoia*— de la segunda parte del libro: «[...] varias veces repitió a mi mujer y a mí mismo que encontraba a Lacan demasiado seductor y demasiado payaso para confiar en él»¹⁰⁶. Roudinesco cita al hijo de Marguerite Pantaine, J. Allouch y así concluye lo que separa el *Elogio de la paranoia* del siguiente capítulo, *Lectura de Spinoza*. Educados en la escuela de *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes, estamos más cercanos al pensamiento que ve una imposibilidad en toda biografía de una persona, aunque ésta sea conducida a través de los testimonios más cercanos, como por ejemplo, en el caso *Aimée*, todo lo referido por Allouch y Danièle Arnoud cincuenta años después de los hechos. Sin duda se trata de un punto de vista privilegiado pero insuficiente para dar una imagen completa de los pensamientos de *Aimée* sobre Lacan —por el hecho de que dicha «completitud» no existe—. Lo que no escribe Roudinesco —y el final del capítulo deja una imagen extraña de lo que podía haber sido Lacan en aquellas circunstancias— es que Marguerite Pantaine, en sus delirios, mostraba movimientos de amor y odio contra dos figuras bien determinadas: el don Juan —en cuyos brazos cayó pocas pero decisivas veces— y la cortesana, símbolo para ella del desorden moral que debía ser erradicado por la misión a la cual *Aimée* se sentía llamada¹⁰⁷. ¿Qué valor puede tener —más allá de la pura anécdota— que una enferma de psicosis paranoica, aquejada por el delirio de interpretación y la sobreestimación de sí con respecto al mundo circundante, tildara de seductor y payaso al médico que la trataba? ¿Por qué no citar también que *Aimée* fue turbada por la seducción de una figura siniestra con las características del donjuanismo, figura por la cual estuvo en vilo un tiempo desmedido respecto a la realidad efímera de los pocos

¹⁰⁵ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, óp. cit. (nota 44), págs. 45-101.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pág. 87.

¹⁰⁷ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, óp. cit. (nota 13), págs. 170 y 204.

encuentros —donjuanismo que, además, ella también practicó en sus pesquisas con el otro sexo, animada por la atracción intelectual a través de la introspección, cuyo final eran lúgubres habitaciones de hotel—? ¿No sería más fácil explicar que *Aimée* tachara de seductor a su médico a través de su enfermedad, porque ese era el prototipo de sujeto masculino con el que emprendió sus primeras experiencias sexuales y amorosas, las cuales reprodujo posteriormente —sin advertirlo— en sus aproximaciones a los hombres, una comunidad que a todas luces podía asumir los tintes de un circo lleno de payasos?

La cita con la que termina el segundo capítulo de la segunda parte del libro de Roudinesco, no tiene la intención de ser puramente anecdótica, sino más bien de seducir aquellos lectores ávidos de encontrar esqueletos en los armarios lacanianos. Y tales testimonios aducidos por Roudinesco nos sorprenden aún más si leemos cuanto se escribe en el primer capítulo de la tercera parte, *Vida privada, vida pública*: «Cuarenta años después de la publicación de su tesis, Lacan afirmaba que el caso *Aimée* lo había llevado hacia el psicoanálisis, y que en él aplicaba el freudismo “sin saberlo”. Se sabe hoy que la realidad fue más compleja. El juicio que hacía Lacan de su pasado no era indemne a *esa fragilidad propia de todo testimonio humano*»¹⁰⁸. Es un *incipit* que nos sorprende porque ¿de qué se compone una biografía? De muchos documentos, sin duda, pero entre ellos —y el libro de Roudinesco no es ninguna excepción y basta con ojear brevemente el aparato de notas— se encuentran sobre todo los testimonios de otras personas, cartas y conversaciones. Muchas informaciones de la vida privada de Lacan, en particular de su primera juventud, provienen de conversaciones hechas por Roudinesco con el hermano de aquél, Marc-François Lacan. Y las notas que remiten a conversaciones se repiten con ritmo incesante: con Henri Dessaux, Georges Bernier, Paul Sivadon, Julien Rouart, Judith Miller, Catherine Millot, Sybille Lacan, Célia Bertin, Louis Althusser, René Major etc. Por no hablar de las cartas, en particular las de Olesia Schienkiewitz y Löwenstein. Nuestra pregunta es sencilla: ¿acaso para todas estas personas no es preciso tener las mismas reservas que Roudinesco mantuvo con el juicio de Lacan sobre su pasado, un juicio tan contaminado por la fragilidad que acomete todo testimonio humano? ¿Estamos frente a una imposibilidad manifiesta que

¹⁰⁸ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 111. El subrayado es nuestro. Sobre la cuestión del freudismo latente o sin saberse a propósito de la tesis de Lacan, bastará volver a su texto *De nuestros antecedentes*, donde el nombre de Freud figura entre los primeros —solo precedido por Clérambault, Kraepelin y los surrealistas—. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 74.

contamina y deconstruye toda tentativa biográfica y autobiográfica? De ser así, ¿cuál sería el sentido y la finalidad del libro de Roudinesco si el testimonio es frágil? Es cierto que también se mostrará atenta a los marcos conceptuales de otros que, apresuradamente, querrán ver deudas lacanianas donde no las hay¹⁰⁹.

Antes de proseguir, gravitaremos todavía en un aspecto que nos llamó la atención y que creemos sea de importancia capital, en cuanto se trata de observaciones acerca de una de las teorías más esenciales de Lacan y que venimos comentado desde el capítulo anterior: la temática de la *Verwerfung* o forclusión. En el libro de Roudinesco esta cuestión ocupa cuatro páginas muy densas¹¹⁰ y es de sobra sabida la importancia radical que tal concepto ocupa en la producción lacaniana. Dicha palabra aparece por vez primera en un escrito: *Le Séminaire sur «La Lettre volée»*¹¹¹ y en su seminario —como oportunamente recuerda Roudinesco¹¹²—, en la clase del 4 de julio de 1956, a propósito del comentario sobre el caso del presidente Schreber¹¹³. Es en este momento

¹⁰⁹ Es el caso de algunas correcciones que Roudinesco hace a diversas conclusiones de Mikkel Borch-Jacobsen contenidas en su libro *Lacan, maître absolu*, París, Flammarion, 1990. Las más destacadas vierten sobre una interpretación hegeliana del caso *Aimée*; cf. Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 655, n. 3. Basta la cronología para desmentir las conclusiones de Borch-Jacobsen, puesto que la tesis de Lacan es del año 1932 y su interés por Hegel empezará en 1933, cuyas huellas ya empiezan a ser visibles en el escrito *Motivos del crimen paranoico: el crimen de las hermanas Papin*, cf. Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), págs. 338-346. La otra cuestión vierte sobre la procedencia de las reflexiones lacanianas sobre el cogito cartesiano, a partir del artículo de Sartre *La transcendance de l'Ego*, cf. Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 659, n. 47. El interés de Lacan por Descartes precede el artículo de Sartre y si los *modus operandi* coinciden en parte, es porque tanto el filósofo como el psicoanalista se amamantaron de las mismas fuentes: Husserl y Heidegger. Del resto, para medir el hastío de Borch-Jacobsen no solo con Lacan, sino con el psicoanálisis *tout-court*, basta leer su intervención en el coloquio internacional dedicado a Lacan en 1990: Albin M., *Lacan con los filósofos*, *óp. cit.* (nota 29), págs. 273-290. Para Borch-Jacobsen las cuestiones se resumen en que lo inconsciente freudiano se reduce a lo aporético de la conciencia trascendental, o lo negativo de la conciencia de sí. Esto, a nuestro modesto juicio, revelaría la no menos fatal confusión sobre el estatuto del inconsciente y su desarrollo en el camino freudiano: el inconsciente —en sus comienzos «agencia reprimida»— es un concepto forjado sobre la huella mnémica de lo que opera para constituir al sujeto —que no es la conciencia o la conciencia-de—. El inconsciente tampoco es una especie que define en la realidad psíquica el círculo de lo que no tiene el atributo (o la virtud) de la conciencia, fácil y cómodo atajo de muchos que han penetrado en la superficie del psicoanálisis y se contentan con un inconsciente que sería lo negativo de la conciencia o, a la inversa, su positivo. Ya Heidegger, muy crítico con Freud, puso la atención en no confundir lo no-consciente hegeliano (*Bewußtlose*) con el inconsciente freudiano (*Umbewußte*) en el seminario de Le Thor del día 8/IX/1968: «La diferencia está en el hecho de que lo inconsciente de Freud no cae dentro de la «conciencia», mientras en Hegel la diferencia entre «consciente» y «no-consciente» forman parte de la conciencia», Heidegger M., *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pág. 62. Traducción nuestra.

¹¹⁰ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), págs. 412-415.

¹¹¹ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 23.

¹¹² Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 412.

¹¹³ Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 69), pág. 456.

cuando Lacan propone para la traducción de *Verwerfung* el término jurídico de *forclusion*, que indica la prescripción o caducidad de un derecho. El punto clave, según Roudinesco, es que Lacan, después del comentario de un año dedicado a la paranoia del presidente Schreber, propusiera para el término alemán *Verwerfung* el ya mencionado término *forclusion*. Con ello se trata de distinguir netamente la represión (o esfuerzo de desalojo) operante en las neurosis, de aquello que se gesta en las psicosis entendido como un rechazo que comporta una defensa mucho mayor que en las neurosis. La cuestión que nos sorprende es que Roudinesco afirme que el mecanismo de la *Verwerfung* introducido por Freud (ausente en su comentario sobre la paranoia de Schreber y presente en la descripción de la neurosis infantil del hombre de los lobos¹¹⁴), sea algo que Lacan confundió, pues « [...] atribuía a Freud el descubrimiento de un proceso (la prescripción [*forclusion*]) y la invención de un concepto (*Verwerfung*) que éste no había descubierto ni inventado.»¹¹⁵ Esta conclusión es llamativa al tratarse de una psicoanalista e historiadora del psicoanálisis. Que Lacan utilice una traducción diferente a la convencional para el término *Verwerfung*, no indica que el proceso no esté presente en las teorías de Freud en el mismo sentido que dilucida Lacan. De hecho lo está y desde una fecha muy temprana:

En los dos casos considerados hasta ahora [histeria y neurosis obsesiva], la defensa frente a la representación inconciliable acontecía mediante el divorcio entre ella y su afecto. Pero la representación, si bien debilitada y aislada {*isolieren*}, permanecía dentro de la conciencia. Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima {*verwerfen*} la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. *Sólo que en el momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que «confusión alucinatoria».*¹¹⁶

¹¹⁴ Se trata del famoso episodio alucinatorio del dedo cortado que el hombre de los lobos le relata a Freud, Freud S., *Obras completas vol. XVII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 79. Sin embargo unas páginas antes Freud pone la atención sobre lo siguiente: «Una represión {*Verdrängung*} es algo diverso de una desestimación {*Verwerfung*}.» Freud S., *ibidem*, pág. 74.

¹¹⁵ Roudinesco É, *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, óp. cit. (nota 44), pág. 415.

¹¹⁶ *Las neuropsicosis de defensa* (1894), en Freud S., *Obras completas vol. III*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1976, pág. 59. Ver también el ensayo de Nasio J. D., *Les yeux de Laure. Le concept d'objet a dans la théorie de J. Lacan*, Paris, Aubier, 1987. *Los ojos de Laura. El*

Como puede leerse claramente en el texto de 1894, *Las neuropsicosis de defensa*, la desestimación (*Verwerfung*) es una defensa mucho mayor que el esfuerzo al desalojo (*Verdrängung*). En éste se da un divorcio entre la representación (inconciliable) de un acontecimiento y el monto de afecto adherido a ella. El afecto es desplazado y sigue modulándose: de ahí la emergencia de síntomas, sueños, representaciones obsesivas, etc. Sin embargo, con la desestimación (*Verwerfung*) no queda rastro ni de la representación inconciliable, ni del afecto que estaba adherido a ella. Lacan propondrá que aquello que es *forcluído* retorna en lo real y no en el registro simbólico —y por ello se trata de una alucinación desligada de las percepciones de la realidad circundante—. Los términos son distintos y podríamos analizar qué llevó a Lacan a elegir el término *forclusión* para traducir el proceso de *verworfen*, pero afirmar que el concepto de *Verwerfung* no se encuentra en Freud —en su claro deslinde del proceso de represión— y que, además, fue Lacan quien lo tradujo con un término jurídico para luego atribuir el descubrimiento a Freud, nos parece muy extraño en cuanto dicho proceso está presente en uno de los primeros textos del padre del psicoanálisis. De hecho, como ya lo apuntamos en el párrafo anterior, la *Verwerfung* ocupará otro importante escrito de Lacan, *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung de Freud* donde, siguiendo al comentario del ilustre filósofo¹¹⁷, trata de la *Verwerfung* como de lo que se opone a la *Bejahung*, la afirmación primordial y mítica que instaura el orden simbólico. La *Verwerfung* es un *retranchement*, un «cercenamiento»¹¹⁸ del juicio atributivo primario como la condición de posibilidad del establecimiento para el sujeto de aquello que *se deja ser* y que solemos llamar «mundo», «realidad», etc. En este punto radicaría lo específico de la reflexión lacaniana sobre el proceso de la *Verwerfung*: aquello que no pudo advenir en la *Bejahung* en cuanto «cercenado (*verworfen*)»¹¹⁹, no podrá rastrearse en la historia del sujeto si con el término de «historia» apelamos también a los retornos de lo reprimido. Por ello concluye Lacan:

concepto del objeto *a* en la teoría de J. Lacan, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, pág. 87 y sigs.

¹¹⁷ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre I. Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*. Paris, Éditions du Seuil, 1981. *Los escritos técnicos de Freud*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984.

¹¹⁸ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 368.

¹¹⁹ *Ibidem*, pág. 369.

Porque, les ruego observar cuán impresionante es la fórmula por carecer de toda ambigüedad, el sujeto no querrá «saber nada de ello en el sentido de la represión». Pues para que hubiese efectivamente de conocer algo de ello en ese sentido, sería necesario que eso saliese de alguna manera a la luz de la simbolización primordial. Pero, una vez más, ¿qué sucede con ello? Lo que sucede con ello pueden ustedes verlo: *lo que no ha llegado a la luz de lo simbólico aparece en lo real*.¹²⁰

Lo real es todo ese ámbito que subsiste por fuera de la simbolización. Ya en las palabras de Freud citadas a propósito de la distinción entre *Verdrängung* y *Verwerfung* podemos ver que con la «desestimación» no hay remisión a otra representación, ni siquiera por enlace falso (neurosis obsesiva) o por conversión somática (histeria). Paradójicamente lo que «hay» es un hueco, un agujero, una elisión tanto de la representación como del afecto. En este caso, no habiendo ningún rastro como en la *Verdrängung* —porque, permaneciendo en el interior del orden simbólico, los vacíos y los plenos son igualmente significantes—, no será la insistencia en la cadena significativa que moldeará el destino del sujeto, sino el retorno en lo real: la alucinación. Para poder captar mejor los caminos y los desvíos de esta conceptualización, habrá que demorarse un poco más en otros asuntos. Antes de proseguir aclaremos un aspecto de la «cuestión Roudinesco»: el largo paréntesis por los caminos interrumpidos de la *Verwerfung* según Lacan, es solo un ejemplo entre los muchos de esta historia esbozada de una vida y su sistema de pensamiento. Quién fue realmente Lacan no se sabrá nunca, pese a que haya algunos que pretendan explicarlo bajo las apariencias de una posición suspendida entre el ni-ni: *ni* una demolición contaminada por los tintes del resentimiento, *ni* una admiración extático-exaltada salpicada por cegueras incipientes. En cuanto a nosotros, nos dirigimos a lo único que siempre queda: los textos¹²¹.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Las páginas dedicadas al trabajo de Roudinesco no pretenden ser polémicas o incluso dismantelar partes de un trabajo titánico. Sin embargo es una biografía en la cual los momentos donde el resentimiento del biógrafo sin patentes y no logran retenerse. En nuestra investigación no se tratará de alabar o desacreditar a alguien, sino de mostrar las cercanías y distancias de dos itinerarios de pensamiento cruciales para el siglo XX en relación a la herencia freudiana. Las cuestiones personales, si es que estuviéramos en conocimiento de ellas, no entrarían siquiera en el presente trabajo de investigación —a menos que no hayan dejado huella en algún que otro texto, como será el caso de *La psychanalyse. Raison d'un échec, Lituraterre y Positions* entre otros—. Sobre la cuestión «Roudinesco», que goza de numerosos admiradores entre los cuales figuran el mismo Derrida, René Major y Toni Negri, concluimos con algunas notas de otros camaradas psicoanalistas sobre su labor. André Green (1927-2012) psicoanalista egipcio, psiquiatra de formación, escribe lo siguiente: «Roudinesco se dit historienne et psychanalyste. [...] Je crains qu'elle ne soit pas plus psychanalyste qu'historienne»; en «Le père

§6. A la sombra de Freud

De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité, tesis doctoral de Lacan, es posible que fuera una obra que aspirara a diferentes metas. La que más nos interesa —y quizás no sea una meta sino un destino— es la incorporación de los conceptos freudianos para el tratamiento de la psicosis paranoica, concebida como un estado larvado que se adhiere a la personalidad del sujeto sin interrupción de ésta, sin olvidar lo que ya anticipamos: Lacan incorporará los conceptos freudianos sobre una base sólida acerca del tratamiento y la concepción de las psicosis.

Empezaremos subrayando un dato: Lacan cuestiona con fuerza la tendencia a concebir la psicosis como un fenómeno de déficit de la capacidad sintética de los centros de control —aspecto que encuentra un símil en Freud cuando se oponía en derivar las neurosis solo de sujetos mentalmente endebles—. En síntesis, Lacan se opone a abarcar la psicosis como un estado degenerado de la más “normal” neurosis. Por el contrario, afirma que los estados psicótico-paranoicos se añaden como estados larvados a la personalidad precedente en una convivencia que no aporta cambios decisivos a ésta¹²². Para ello el «caso *Aimée*» deberá asumir el estatuto de *prototipo* para indicar que también la psicosis depende de las *Erlebnisse* del sujeto, de los traumas que éste ha vivenciado según su individualidad propia, en suma, de su personalidad¹²³ en relación al el mundo circundante. Para que todo esto sea posible, Lacan se apoyará en los grandes maestros alemanes y franceses (y algún italiano) de finales del siglo XIX y principios del XX. Utilizará los nuevos métodos fenomenológicos que permiten una diferenciación más clara de los procesos patológicos y de las fases que en dichos

omnipotent», *Magazine littéraire*, 1993, n° 315, pág. 22. Es también el caso de Gérard Haddad: «*Roudinesco s'est autopromue historienne de la psychanalyse, caudillo des recensions médiatiques des ouvrages traitant de la question freudienne. [...] Irascible mégère, dont la psychanalyse ne cesse de pâtir, compte tenu du pouvoir éditorial et médiatique conquis par ce censeur*»; en *Le jour où Lacan m'a adopté*, Grasset, 2002, Livre de Poche, 2007, p. 421. Con estos ejemplos pretendemos mostrar cuán corto sería el camino si nos decidiéramos por dichas premisas.

¹²² Lacan, en varios momentos de la tesis, pone la atención en aquellos aspectos exquisitos de la sensibilidad de *Aimée*, en particular el entusiasmo por la naturaleza pero, también, su marcado idealismo social y su capacidad de ser una buena trabajadora aun después del estallido de la psicosis paranoica, cuestiones que están en pleno desacuerdo con una concepción de la «psicosis-déficit». Lacan llegará a plantearse las relaciones entre creatividad, platonismo, sensibilidad moral y social en *Aimée* con la psicosis. ¿Qué le deben a la enfermedad todas estas potencialidades que quizás no tuvieron la suerte de contar con una instrucción suficiente y un apoyo social? Cf. Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *op. cit.* (nota 13), págs. 262-263. Podemos entender por qué *Aimée*, gracias a la personal interpretación de Lacan, fue erigida a símbolo del proletariado femenino y de la creatividad paranoica surrealista. En la pág. 265 Lacan hablará de una «*forme conceptuelle spécifique*» de la psicosis paranoica.

¹²³ Lacan J., *ibidem*, pág. 242.

procesos se suceden y, sobre todo, incorporará el método interpretativo propuesto por el psicoanálisis. La intrusión de los descubrimientos freudianos es una tendencia que recorre toda la tesis, desde su comienzo —marcado por un barrido de las teorías psiquiátricas sobre la psicosis paranoica como desarrollo de la personalidad—, pasando por el examen clínico del caso *Aimée*, hasta el apoyo firme sobre las mutaciones y fijaciones de la libido en la historia personal del sujeto como causa eficiente de patologías, interpretación utilizada para abarcar el «caso *Aimée*» como prototipo de una «paranoia de autocastigo»¹²⁴, fórmula con la que se definirá el cuadro clínico de *Aimée*.

¿Cómo intervienen las teorías psicoanalíticas? Primero detengámonos un momento en los materiales que Lacan utiliza para el argumento: Freud, Jung, Abraham, Ferenczi y Fenichel —para reducir la lista a los principales—. Nuestra atención se centrará en Freud, también porque sus teorías permitirán a Lacan el mapa conceptual de la paranoia de autocastigo. Los trabajos utilizados por Lacan son en parte específicos al trabajo de tesis: *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia* (dementia paranoides) *descrito autobiográficamente*; *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*; *Comunicación de un caso de paranoia que contrasta con las teorías psicoanalíticas*. Pero en parte serán trabajos ajenos a la tesis debido a su generalidad: *Tótem y tabú*; *Introducción al narcisismo*; *Duelo y melancolía*; *Más allá del principio de placer*; *El yo y el ello*; *El problema económico del masoquismo*¹²⁵. El telón de fondo está también ocupado por las posturas en favor del factor hereditario en las psicosis y el factor primordial del ambiente parental en el desencadenamiento de las patologías. Uno de los supuestos es que la psicosis paranoica —como ya hemos recordado— sea un estado larvado que se adhiere a la personalidad del sujeto sin modificarla, añadiéndosele. La personalidad es entendida a través de los atributos de la *síntesis* —de la experiencia interna—, la *intencionalidad* —la orientación hacia el futuro conforme al juicio como separación entre la intencionalidad y la *síntesis* de donde emergen los ideales de la persona—, y la *responsabilidad* —aquello que permite una estabilidad sentimental como base a las variaciones afectivas constantes—¹²⁶. Si bien Lacan afirme la complejidad de la noción de personalidad, ésta será el resultado de las aplicaciones del talento personal a la realidad y una adecuación y

¹²⁴ *Ibidem*, págs. 224-276. En particular nos referimos a las págs. 231-240.

¹²⁵ Pero se verá que serán éstos últimos trabajos, en particular la obra *El yo y el ello*, que proporcionarán la ensambladura que busca Lacan para su proyecto de una paranoia de autocastigo.

¹²⁶ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), págs. 29-31.

adaptabilidad eficaces al objeto bajo el patronímico de la intencionalidad¹²⁷. Es una síntesis —otra más— que no refleja la riqueza de la reflexión lacaniana en el planteamiento introductorio de su tesis. Lo que nos prima subrayar es que, ya en estos planteamientos iniciales, la figura de Freud aparece (*es spukt*) bajo las imágenes de las tensiones internas al yo —cuyo resto omnipresente será el superyó— que impedirán la aceptación de las tesis de una intencionalidad como constitución de todo acto consciente a la salvaguardia de un yo puro. En efecto las cuestiones inherentes a la génesis del yo están formuladas en el escrito *Zur Einführung des Narzissmus*, donde la necesidad de una división de la libido en energía pulsional yoica y libido yoica por un lado, libido yoica y libido de objeto por otro, se imponen por una evidencia: no hay desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo, pues «el yo tiene que ser desarrollado»¹²⁸. Lacan lo tendrá bien presente para trazar las causas primeras de la psicosis en el caso *Aimée*:

Sea de ello lo que fuere, hay un estadio de la evolución de las tendencias narcisistas que es, con mucho, el mejor conocido de todos, y es el que responde a la aparición de las primeras prohibiciones morales en el niño, a la instauración de la independencia de estas prohibiciones frente a las amenazas de sanción exterior, o, dicho en otras palabras, a la formación de los mecanismos *autopunitivos* o del *superyó*. Este periodo corresponde a un estadio de la evolución libidinal ya tardío, y separado del narcisismo autoerótico primitivo por toda una primera diferenciación del *mundo de los objetos* (complejo de Edipo-complejo de castración); el principio moral demuestra, en efecto, ser posterior al

¹²⁷ Lacan J., *ibidem*, págs. 35-36. Sobre la crítica de la intencionalidad fenomenológica, proponemos el siguiente pasaje esclarecedor: «En una porción importante, los fenómenos de la personalidad son conscientes y, como fenómenos conscientes, revelan un carácter *intencional*. Dejando aparte cierto número de *estados*, por lo demás discutidos, todo fenómeno de consciencia tiene, en efecto, un *sentido*, en una de las dos connotaciones que la lengua da a este término: de significación y de orientación. El fenómeno de consciencia más simple, que es la imagen, es símbolo o es deseo. Ligado a la acción, se hace percepción, voluntad y, en una síntesis última, juicio. Las *intenciones* conscientes han sido desde hace mucho el objeto de la crítica convergente de los “físicos” y de los moralistas, los cuales han mostrado todo su *carácter ilusorio* [subrayado nuestro]. Es ésa la razón principal de la duda metódica que la ciencia ha arrojado sobre el *sentido* de todos los fenómenos psicológicos. Pero, por ilusorio que sea, este sentido, al igual que cualquier otro fenómeno, no carece de ley. El mérito de esa disciplina nueva que es el psicoanálisis consiste en habernos enseñado a conocer esas leyes, o sea las que definen la relación entre el sentido subjetivo de un fenómeno de consciencia y el fenómeno objetivo al cual responde: positiva, negativa, mediata o inmediata, esa relación está, en efecto, siempre determinada». Cf. Lacan J., *ibidem*, págs. 224-225.

¹²⁸ *Introducción al narcisismo* (1914), en Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 56), pág. 74. La unidad imposible será siempre vaticinada por Freud —de allí sus reservas y dificultades a la hora de abordar el *Ich*— y, por supuesto, por Lacan, donde la unidad es solo imaginaria mientras el sujeto queda dividido de forma insanable. Se desarrollará este aspecto más adelante.

principio de realidad. Este período merece el nombre de *narcisismo secundario*: en efecto, el análisis de los casos de fijación mórbida en ese estadio evolutivo permite demostrar que equivale a una *reincorporación al yo* de una parte de la *libido* que ya había sido proyectada sobre los objetos (objetos parentales principalmente). Esta reincorporación tiene todo el carácter de un fenómeno orgánico y puede verse trastornada por diversas causas exógenas (anomalías familiares) y endógenas. Los trastornos quedan entonces ligados a una fijación afectiva de una economía llamada *sádico-anal* de la *libido* en este período.¹²⁹

Para explicar la génesis de lo que definirá como paranoia de autocastigo en el caso prototípico de *Aimée*, Lacan toma los apuntalamientos y regresiones de la *libido* a fases o estadios anteriores de su normal desarrollo. Este material empieza a tomar su forma sustancial en un artículo de Freud titulado *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis*, de un año anterior a *Introducción al narcisismo*. En el artículo de 1913 no se trata a fondo de las psicosis, sino de la elección de neurosis según el desarrollo de la *libido*, la predisposición y los factores externos. En un pasaje Freud desarrolla el efecto que puede tener en las distintas fases pre-genitales los apuntalamientos y regresiones de la *libido* para la contracción de enfermedades. En particular la fase más delicada será la del estadio del desarrollo libidinal anterior a la elección de objeto —tal y como subraya Lacan en la cita que hemos propuesto—. La emergencia tardía de enfermedades como la parafrenia y la paranoia se remontan a épocas muy tempranas del desarrollo libidinal, la fase propiamente del autoerotismo y narcisismo primario¹³⁰. Cuando se habla de predisposiciones se trata siempre, añade Freud, de inhibiciones del desarrollo libidinal. Hay que subrayar la importancia que tienen para Lacan, en su estudio del caso *Aimée*, dichas concepciones que plantean no solo una fase de erotismo primario o auto erotismo a la que sigue una síntesis de las pulsiones parciales hacia la elección de objeto distinta del propio cuerpo, sino la formulación de un estado intermedio donde ya se ha consumado la elección de objeto, pero ésta sigue coincidiendo con el propio yo¹³¹ —caso típico en las contracciones de parafrenias—.

¹²⁹ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 235.

¹³⁰ *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis* (1913), en Freud S., *Obras completas vol. XII*, *óp. cit.* (nota 104), pág. 338.

¹³¹ Freud S., *ibídem*, págs. 340-341.

Es Lacan que desarrollará su particular interpretación del caso *Aimée* sobre un tal entramado teórico y práctico. Solo así podrá plantearse la importancia de la situación familiar de la paciente cuya madre le dio el nombre de una hermana que murió en situaciones trágicas (madre que también acusaba signos de desequilibrio en sus interpretaciones), y donde la hermana mayor —que se fue de casa y no pudo tener hijos— hará de madre para *Aimée* y que ésta vio enseguida como un modelo inalcanzable, como su ideal del yo, convirtiéndose en el otro especular de la captación modélica, la enemiga que le quitará el hijo, verdadero objetivo de los delirios de *Aimée* que terminará proyectándose en las enemigas, las mujeres actrices que viven en el lujo y gozan porque *pueden*¹³². El auténtico objetivo siempre fue denegado por *Aimée* y Lacan utilizará la palabra *Verneinung* dándole todo el valor que «nos ha enseñado a reconocer el psicoanálisis»¹³³. Solo así es posible interpretar la determinación de los síntomas de *Aimée*, reactivados con posterioridad y remitentes a una situación temprana y no vivenciada en su «plenitud». Lo que Lacan aduce para salir de los *impasses* de la psiquiatría de su tiempo y del método fenomenológico —cuestionado en su tesis si bien adoptado en algunos momentos¹³⁴— es la interpretación psicoanalítica.

Los planteamientos de una constitución del yo como una serie de investiduras (*Besetzungen*) que tratan de distanciarse del narcisismo primario donde la vuelta al objeto de satisfacción originaria —el propio cuerpo como un todo indiferenciado— es imposible pero siempre intentada, y cuyo distanciamiento solo es efectivo por el desplazamiento de la libido a otro objeto, a la idealización del yo —o ideal del yo, *Ich-*

¹³² Que en el orden imaginario de la admiración jubilosa e identificatoria se esconda el germen de la agresividad, es lo que Lacan desarrollará en su *stade du miroir* apenas unos años después. Podemos ver que ya en su tesis doctoral, esclareciendo la dialéctica de la paranoia de autocastigo, se ponen de manifiesto los momentos de la captación jubilosa con el ideal de yo que se torna en agresividad mancillada de odio, pues el *ideal* es también lo que me desahucia de mi lugar.

¹³³ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 212.

¹³⁴ Por cuanto la fenomenología haya sido relevante para Lacan en este trabajo, la noción de «intencionalidad» y de «acto consciente» son insuficientes para comprender ciertas anomalías de la personalidad. La intencionalidad como significado y orientación puede tener sus bases en ilusiones cuyas leyes son conocidas solo por la práctica analítica. La fenomenología, si bien excelente como método descriptivo, tiene un límite que no puede franquear, límite que el psicoanálisis, gracias a la suposición de la determinación de los síntomas, permite abordar. Que un síntoma esté determinado significa que su activación nunca es presente en el sentido que podamos remitirnos a un origen constituyente. Su abarcamiento deberá seguir los derroteros del efecto de retardo (*Nachträglichkeit*), de la posterioridad, en cuanto en el presente se dan situaciones que retrospectivamente se remontan al momento del trauma no vivenciado en su pasado-presente —que no fue tal—. No hay plenitud del presente y en este aspecto Derrida coincidirá —también en detrimento de la fenomenología con la que se formó— cuando tomará prestada del psicoanálisis la noción del efecto de retardo para la constitución de aquel origen antes del origen que borra toda originalidad simple: la *différance* que impide la constitución de un presente puro —porque diferencia y, a la vez, difiere—, sin fisuras, sin cortes, desbaratando a la vez toda posibilidad de origen simple.

Ideal— que pasará a llamarse *superyó*, serán esenciales para el posterior desarrollo de Lacan.

Es cierto que habrá algunos descarrilamientos que Lacan acechará a que la enseñanza, la suya, pase por los rodeos (*détour*) de un semidecir/mediodecir (*midire*) la verdad: que el delirio constituya de por sí una actividad interpretativa del inconsciente¹³⁵ —tesis aclamada por los surrealistas— es algo que no concordará con el contenido de su escrito *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, al que volveremos hacia el final del capítulo. Pero cómo no evocar las impresiones y la fecundidad que las teorías freudianas han provocado en la mente del joven Lacan en los momentos que trataba los disturbios de la interpretación de memoria o trastornos mnésicos de evocación, y su paralelismo tan vivo con los recuerdos encubridores¹³⁶; o cuánta influencia han tenido las teorías de la sobredeterminación (*surdétermination*) del síntoma en la génesis y desarrollo de la enfermedad de *Aimée*, según podrá expresar Lacan:

En este caso, una *fijación* se traduce por huellas psíquicas (*traces psychiques*) que no se manifiestan sino en los límites fisiológicos mientras no haya sobrevenido un acontecimiento emparentado, en cuanto a su sentido, con el traumatismo primitivo. En ausencia de toda liquidación afectiva del trauma primitivo (psicoanálisis), semejante acontecimiento representa, en consecuencia, el papel de una represión, o sea que las

¹³⁵ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 266.

¹³⁶ Pensemos en el siguiente ejemplo: « [...] un día del año 1927, la enferma —según precisaba ella misma— había leído en el periódico *Le Journal* un artículo de uno de sus perseguidores que anunciaba que su hijo sería asesinado porque ella era una maldiciente, que se acercaba el día de la venganza, etc. Además en el mismo periódico habla visto una fotografía que era la del frontón de su casa natal. A la sazón el niño pasaba allí sus vacaciones y, en el jardín cercano, su imagen fácil de reconocer lo designaba a los golpes de los asesinos. La significación de tal fenómeno, para el cual todas nuestras hipótesis (pero mucho más aún las teorías clásicas) seguían siendo inadecuadas, nos vino por pura casualidad. Un día (exactamente un 2 de marzo) estábamos conversando con nuestra enferma. Los métodos de interrogatorio, que se ufanan a veces de aportar luces preciosas a la psiquiatría, no tienen en realidad sino escasas ventajas, al lado de muy serios inconvenientes. El de enmascarar los hechos no reconocidos no nos parece menor que el de imponer al sujeto la confesión de síntomas conocidos. Estábamos charlando, pues, sin ningún plan preconcebido, cuando de pronto tuvimos la sorpresa de oír el siguiente comentario de nuestra enferma: “Sí, es como cuando yo iba a las oficinas del periódico a comprar números atrasados, de uno o dos meses antes. Yo quería encontrar ciertas cosas que habla leído, por ejemplo que iban a matar a mi hijo, y quería ver también la foto en que lo había reconocido. Pero nunca encontré ni el artículo ni la foto, a pesar de que recordaba las dos cosas. Al final estaba mi cuarto atestado de aquellos periódicos”. Interrogada por nosotros, la enferma reconoció que no podía acordarse más que de un hecho, y es que, en un instante dado, *había creído recordar* ese artículo y esa fotografía. Así, pues, el fenómeno se reducía a una ilusión de la memoria». Cf. Lacan J., *ibidem*, pág. 193.

resistencias inconscientes que desencadena acarrear una regresión afectiva hasta el estadio de la fijación.¹³⁷

Lacan no parece estar preocupado por la curación de la enfermedad de *Aimée* —ésta supuestamente se curó sola en el momento que cumplió el acto (aunque no lo finalizara del todo) de agredir mortalmente a la víctima, es decir, cuando *Aimée* comprende que en el intento de homicidio lo que quería cumplir era una agresión hacia sí misma, o más correctamente, hacia su ideal del yo, y «solo entonces experimenta el alivio afectivo (llanto) y la caída brusca del delirio, que caracterizan la satisfacción de la obsesión pasional»¹³⁸—. El psicoanálisis tiene, en este momento de la producción lacaniana, el objetivo de poder interpretar la génesis de la enfermedad psicótica sin el peligro de caer en las fauces de la herencia congénita¹³⁹ y en el prejuicio de un déficit implícito en las psicosis por lo que se refiere a las facultades de juicio, así como las operaciones discursivas; en suma, a las funciones conceptuales. El psicoanálisis, entonces, aborda la cuestión desde otro punto de vista, introduciendo el factor energético de la libido cual génesis de las patologías según los descarrilamientos del desarrollo libidinal en todas sus fases¹⁴⁰. Los caminos de Lacan, en este momento, divergen de los del psicoanálisis: la psicosis paranoica tiene un estatuto propio en lo que se refiere a las formas conceptuales, territorio en el cual el psicoanálisis no entra —pero sí el psicoanálisis *lacaniano*—. La utilización de éste tendrá el objetivo de comprender los mecanismos de la paranoia de autocastigo dominantes en la personalidad de *Aimée*, comprendiendo las facetas de la vida sexual y las anomalías familiares —aspectos poco investigados por la psiquiatría contemporánea de Lacan— y nada más. Y lo hará mediante la aportación de la tensión interna al propio yo y la dialéctica entre éste y su ideal, el superyó. El autocastigo es la imposibilidad de advenir al ideal por el que *Aimée* se siente convocada:

¹³⁷ Lacan J., *ibídem*, pág. 236.

¹³⁸ *Ibídem*, pág. 231.

¹³⁹ Asimismo Freud se mostraba reticente en buscar la etiología de la neurosis en factores constitutivos o heredados. Cf. *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), en Freud S., *Obras completas vol. VII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 271. Por parte de Lacan se trata de no considerar la psicosis como una degeneración del estado neurótico, sino de considerar a aquella como una estructura autónoma y, sobretodo, como una forma de conocimiento.

¹⁴⁰ Valga aquí otra puntualización tomada siempre de la obra *Tres ensayos de teoría sexual*: «Todos los factores deteriorantes del desarrollo sexual exteriorizan su efecto del siguiente modo: provocan una *regresión*, un regreso a una fase anterior del desarrollo», cf. Freud S., *Obras completas vol. VII, ibídem*, pág. 219. La importancia de la «regresión» nunca será subrayada lo suficiente: toda la actividad inconsciente se despliega de forma regresiva, en tanto aquello que viene condensado y desplazado en el trabajo onírico vuelve a mudarse en la imagen sensorial —una marca— de la que partió.

su hermana/madre —recordemos que los primeros síntomas del delirio se presentaron durante el primer embarazo de *Aimée*—. Todos los demás sujetos femeninos cual la *intrigante refinada* —la amiga identificada como la señorita C. de la N.— o la actriz donde se focalizarán los delirios de *Aimée*, la señora Z., no serán más que reflejos del ideal del yo representado por su hermana mayor, el sujeto que representa a la madre de la que *Aimée* dirá que siempre fueron amigas¹⁴¹, esa madre que vio a una de sus hijas llamada *Marguerite* quemarse entre las llamas —pero a la que volverá a otorgar vida al darle el mismo nombre a la futura *Aimée*, esa madre de la cual el caso clínico de psicosis de autocastigo concluirá diciendo: «*J'eusse dû rester auprès de ma mère*»—. La *mère*, uno de los nombre del *Autre* al cual siempre se está referido, en cuanto el destino personal de muchos individuos está marcado por el deseo de la madre.

En suma, el psicoanálisis se revela como una herramienta interpretativa —y Lacan en su tesis hará de él un uso instrumental si bien no dejará en ningún momento de alabar la importancia del método— para identificar las interferencias del *sentido* en la estructura conceptual propia de la psicosis paranoica:

En este caso, una *fijación* se traduce por huellas psíquicas (*traces psychiques*) que no se manifiestan sino en los límites fisiológicos mientras no haya sobrevenido un acontecimiento emparentado, en cuanto a su sentido, con el traumatismo primitivo. En ausencia de toda liquidación afectiva del trauma primitivo (psicoanálisis), semejante acontecimiento representa, en consecuencia, el papel de una represión, o sea que las *resistencias* inconscientes que desencadena acarrearán una regresión afectiva hasta el estadio de la fijación.¹⁴²

La re-significación con posterioridad solo es posible si las fijaciones de la libido se dan como huellas psíquicas en suspensión del sentido —como puros significantes sin remisión a ninguna significación, es decir, el significante elidido en la cadena—, para reactivarse con efecto de retardo, gracias a un acontecimiento —o serie de ellos— emparentado en cuanto a su *sentido* con el trauma primitivo. Solo así es posible explicar el caso *Aimée* a través de una manifestación consciente —los delirios— que procede en paralelo a las tendencias inconscientes de autocastigo propias del ideal del yo¹⁴³. El

¹⁴¹ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 200.

¹⁴² Lacan J., *ibídem*, pág. 236.

¹⁴³ Por supuesto que el todo está insertado en el tejido social que Lacan no excluye en el seguimiento del progreso dialéctico de la enfermedad de *Aimée*, cuya curación depende del choque con la realidad

sentido es desde su origen una cuestión de sobredeterminación (*surdétermination*)¹⁴⁴ y es el determinismo traumático, que se puede rastrear históricamente, lo que permite a Lacan desembarazarse de toda cuestión de herencia congénita en las psicosis y poder proponer como origen de ésta, a parte las cuestiones traumáticas, la *paranoia como estructura conceptual* de todo el sistema delirante. Solo el determinismo específico de los fenómenos de la psicosis podrá desembarazar el campo de las doctrinas del «automatismo mental», de la psicosis como enfermedad orgánica y del fantasma de la constitución (los paranoicos innatos) para el ensamblaje de una ciencia de la personalidad. Y esto aun cuando Lacan afirme que el único dato que del psicoanálisis ha tomado en cuenta por su significatividad, son las resistencias en la personalidad del sujeto, cuales desconocimientos y negaciones sistemáticas¹⁴⁵. Estas resistencias son catalogadas también bajo la fórmula de “actos intencionales” y están dotadas de una orientación y significado. ¿Pero cuáles? Solo el psicoanálisis revela su sentido: la de estar sobredeterminadas y de responder, más allá de las contingencias del “presente”, a una constante dialéctica del efecto de retardo en cuanto el acontecimiento presente está determinado por la reactivación de un trauma suspendido, de un pasado que nunca fue

mediante el cual el sujeto puede desasirse de una concepción de sí y del mundo apoyada en pulsiones afectivas desconocidas. Es esta parte de las concepciones lacanianas —con la intromisión de Freud— la que será del agrado de los marxistas. Lo que Lacan hace en determinadas páginas de su tesis es una crítica social de cuño marxista, como puede leerse en Lacan J., *ibidem*, págs. 288-289., donde se critica la imagen de la *vedette* propuesta por la sociedad y a la que *Aimée* se refiere con una mezcla de atracción y repulsión. En definitiva *Aimée* —mujer del campo— es asumida como símbolo de una conciencia que cada vez más viene determinada y aplastada por el ser social propuesto en unos tiempos donde las relaciones de producción y trabajo se van haciendo cada vez más abstractas e inhumanas. De este modo la psicosis de *Aimée* es asimilada a un fenómeno de su personalidad en el interior de las relaciones sociales. Hoy, a casi cien años de los tiempos en que fue gestada la tesis de Lacan, tenemos que habérmolas con las cuestiones de la liquidez: la del crédito que no fluye y se concentra en pocas manos en detrimento de la mayoría, pero también los amores líquidos, nueva «forma» del discurso del malestar que, más que interrogar el Poder que ha generado la estructura, dialoga con el poder que la estructura pone en marcha.

¹⁴⁴ Recordemos lo esencial que nos participa de la sobredeterminación del síntoma Freud, proponiendo una vez más la siguiente cita: «Ya tenemos averiguado que un síntoma corresponde con toda regularidad a varios significados *simultáneamente* [*Bedeutungengleichzeitig*]; agreguemos ahora que también puede expresar varios significados *sucesivamente* [*Bedeutungennacheinander*]. El síntoma puede variar uno de sus significados o su significado principal en el curso de los años, o el papel rector puede pasar de un significado a otro. Hay como un rasgo conservador en el carácter de la neurosis: el hecho de que el síntoma ya constituido se preserva en lo posible por más que el pensamiento inconsciente que en él se expresó haya perdido significado», cf. Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 139), pág. 46. El pasaje citado se refiere al *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*, trabajo no citado en la bibliografía de la tesis de Lacan.

¹⁴⁵ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad, óp. cit.* (nota 13), pág. 291. De hecho podemos leer en la página siguiente: «Gracias a esta descripción [de la libido] podemos, en el ejemplo de nuestro caso, referir inmediatamente la anomalía genética de la intención autopunitiva a un estado de organización de la *libido* descrito por la doctrina como una erotización correlativa del órgano anal, de la tendencia sádica y del objeto fraterno según una elección homosexual». Es con posterioridad que estas fijaciones de la libido se reactivaran en *Aimée* y ocasionarán el comienzo de su delirio, fenomenológicamente identificable en sus fases.

presente como tal. Es sin duda una posición inconciliable entre fenomenología y psicoanálisis, postura que no analizaremos porque desbordaría en mucho la dirección de nuestra investigación¹⁴⁶, pero que es palpable en la tesis de Lacan bajo la sensación de una tensión constante desde las primeras hasta las últimas páginas.

La pregunta de Lacan bajo la forma de un problema —cuyas lecturas de los textos freudianos que se concentran sobre los estatutos de génesis y funcionamiento del «yo» han contribuido de manera determinante—, es penetrar en las leyes primeras del conocimiento, para determinar si éste no sería otra cosa que conocimiento de una persona antes de ser conocimiento de un objeto, una noción que pasa a constituir una adquisición secundaria¹⁴⁷ debido a la dialéctica narcisista. Es de fácil intelección que *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* está a punto de hacer su aparición en la teoría de Lacan y mucho se debe a las primeras incursiones de los textos de Freud en su tesis doctoral.

§7. Del prototipo a la fase del espejo

Las someras conclusiones de la tesis de Lacan revelan que las psicosis —en particular la psicosis paranoica— no muestran necesariamente disturbios en el aparato lógico del sujeto y de la causalidad espacio-temporal, cuanto un estado larvado de significado personal —el «síntoma de la interpretación»— que excluye la neutralidad afectiva del objeto. El momento delirante es una activación con posterioridad de un acontecimiento traumático que ahonda su “génesis” en el ambiente parental y en las regresiones y/o apuntalamientos de la libido en la esfera sexual que, como dijimos, es un aspecto obviado en la psiquiatría de la que Lacan se alimentó. Es importante subrayar que hacia el final de su tesis, el autor afirma que las investigaciones sobre la psicosis que ha emprendido retoman el problema desde donde lo dejó el psicoanálisis, es decir, desde la cuestión de la fijación narcisista¹⁴⁸. Es un punto esencial porque se trata de la génesis del yo para la teoría analítica y Lacan enseguida subraya una posición de jaque en las mismas: las distinciones

¹⁴⁶ Lacan J., *ibídem*, pág. 225: «Gracias al conocimiento de esas leyes hemos podido devolver así su valor objetivo hasta a aquellos fenómenos de conciencia que muchos, de manera tan poco científica, se habían propuesto despreciar, por ejemplo los sueños, cuya riqueza de sentido, con ser tan impresionante, se consideraba como puramente “imaginaria”, o asimismo esos “actos fallidos” cuya eficacia, con ser tan evidente, se consideraba como “carente de sentido”.»

¹⁴⁷ *Ibídem*, pág. 297.

¹⁴⁸ *Ibídem*, págs. 292-293.

[...] entre el *narcisismo* y el *autoerotismo* primordial, sobre la naturaleza de la *libido* asignada al yo (dado que el yo se define por su oposición al ello, ¿de dónde emana la libido narcisista: del yo o del ello?), sobre la naturaleza misma de ese yo, tal como lo define la doctrina (se le identifica con la consciencia perceptiva, *Wahrnehmung-Bewusstsein*, y con las funciones preconscientes, pero es también en parte *inconsciente* en el sentido propio de la doctrina) sobre el valor económico mismo de los síntomas en que de manera más sólida se funda la teoría del narcisismo (síntomas de *despersonalización*, ideas *hipocondríacas*: ¿se trata aquí de hechos de *sobreinvertidura* o de *desinvertidura libidinal*? Es ésta una cuestión sobre la cual las opiniones difieren de todo a todo)¹⁴⁹

Lacan identifica un momento de confusión entre las nociones de narcisismo primario y autoerotismo primordial y, también, de la proveniencia de la libido para la formación del yo, identificado por Freud con la conciencia perceptiva. Y prosigue: «En otras palabras, la concepción freudiana del Yo peca, en opinión nuestra, de una insuficiente distinción entre las tendencias concretas por las cuales se manifiesta ese Yo, y que solo en cuanto tales se remontan a una génesis concreta, y la definición abstracta del Yo como sujeto del conocimiento»¹⁵⁰.

El paso a la siguiente fase —o estadio— es breve. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, es una comunicación pronunciada en el XVI Congreso internacional de psicoanálisis, el 17/VII/ 1949, en Zurich. La formulación primera del estadio del espejo es bastante más antigua y está fechada en el año 1936 —en ocasión del precedente Congreso internacional de psicoanálisis en Marienbad—, cuatro años después de discutir su tesis doctoral. Intermedio a la primera formulación del estadio del espejo y de la segunda —publicada en los *Escritos*— es la que aparece en el artículo que se publicó en marzo de 1938 en la *Encyclopédie française*, tomo VIII, escrito a petición de Henri Wallon¹⁵¹, sobre la familia: *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. Se trata de un texto muy denso en el que se pueden captar temas centrales tratados en su tesis doctoral: la situación familiar como receptáculo de la posible génesis de trastornos neuróticos y psicóticos, así como la noción de complejo inspirada por

¹⁴⁹ *Ibidem*, traducción nuestra.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pág. 295.

¹⁵¹ Ahora el artículo se ha vuelto a publicar en: Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15), págs. 33-96.

Freud, un factor esencialmente inconsciente cuya causa no está bajo la jurisdicción de la conciencia —y pensemos en las formaciones del inconsciente cuales actos fallidos, sueños y síntomas¹⁵²—. Pero, sobre todo, son las cuestiones inherentes al narcisismo y a la identificación como ejes constitutivos de la génesis del yo, que en este artículo ocupan un puesto relevante. Al estadio del espejo, traducción de la prematuración del nacimiento de la cría humana cual fondo específico de su destete, se le dedica un amplio desarrollo¹⁵³ que le permitirá retomar cuestiones de su tesis ligadas al desarrollo de la libido en la formación futura de la personalidad: psicosis esquizofrénica o neurosis hipocondríaca, impulsos perversos o culpabilidad obsesiva¹⁵⁴. La fase del espejo tiene una importancia extrema en el pensamiento de Lacan porque no es solo el momento estructural donde se forma el yo, sino el objeto: éste no es más que un reflejo de aquel cuerpo fragmentado que se captó anticipadamente desde un retraso psicomotriz en una forma (*Gestalt*) única y ficticia, que el inconsciente, debido a la división que marcará en el eje imaginario la incidencia del significante —provocando la división del sujeto—, desenmascara a través de los sueños, el simbolismo y los síntomas —traducción de los vestigios de los fantasmas de desmembramiento y dislocación del cuerpo—, la imago del doble y, asimismo, el simbolismo antropomórfico y orgánico de los objetos¹⁵⁵. Pero el objeto —y ya en su tesis doctoral y en los primeros escritos sobre la paranoia, Lacan clamaba en contra de la independencia del objeto cuya observación del conocimiento paranoico demostraba la endeblez de todo «realismo ingenuo del objeto»¹⁵⁶—,

¹⁵² Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 39. No ahondaremos en otras cuestiones que en este artículo esencial se anticipan en un tiempo en que Lacan no era todavía el Lacan de los tres registros y de la primacía del significante. No obstante ya empezaban a dibujarse cuestiones que retornarán con vehemencia —a la luz de la experiencia estructuralista de Lévi-Strauss—, como la representación inconsciente indicada con el nombre de «imago», elemento fundamental del complejo, o los aspectos ligados a la función paterna y la madre fálica. En este punto Roudinesco hará un extenso comentario de la génesis de éste escrito, subrayando todos los préstamos de Lacan y la compleja redacción que lo acompañó. Cf. Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), págs. 213-226. Como es costumbre en toda su obra, Roudinesco se muestra pródiga en el señalamiento de los nombre propios —explícitos o silenciados— que acompañan a Lacan: es el caso de Lafourge, Maurras, Mauss, von Uexküll y sobre todo Pinchon, muy crítico con el artículo de Lacan (cf. Roudinesco É., *ibídem*, pág. 224). La mayor polémica vierte sobre la no diferenciación entre los términos de «civilización» y «cultura», que son utilizados indistintamente. Esta indistinción se hace remontar a Maurras, pero es probable que esté el espectro freudiano detrás de todo: en su *El porvenir de una ilusión* (1927), Freud omite claramente la distinción entre cultura (*Kultur*) y civilización (*Zivilization*): «La cultura humana —me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)». Freud S., *Obras completas vol. XXI*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 6.

¹⁵³ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15), págs. 51-56.

¹⁵⁴ *Ibídem*, pág. 54.

¹⁵⁵ *Ibídem*, pág. 52.

¹⁵⁶ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 337.

siguiendo fielmente los pasos de Freud resumidos en la frase: « [...] el juego de las equivalencias narcisistas de las que ha emergido el mundo de los objetos»¹⁵⁷, entra de lleno en una estética surgida del estadio especular. Años más tarde Lacan podrá decir que toda la estética trascendental está constreñida por el estatuto del objeto derivado de la imagen especular¹⁵⁸.

El estadio del espejo de Lacan es muy conocido y basta comprenderlo como una identificación que transforma —y funda— el sujeto en la asunción de una imagen, alienándolo —y ya anticipamos el peculiar factor lógico-temporal: una anticipación desde un retraso—. Es este el sentido que da Freud a la identificación (*die Identifizierung*) en su *Psicología de las masas y análisis del yo*, distinguiéndola de la investidura de objeto (*Objektbesetzung*) que el ejemplar de la cría humana hace con la madre. Con ésta se trata de una investidura sexual de objeto (*sexuelle Objektbesetzung*) mientras que la identificación —en el ejemplo de Freud es con el padre— es un tomar por modelo¹⁵⁹. Lacan mostrará cómo la identificación es una asunción que el niño, en su estadio de *infans* —sin palabra—, hace de su propia imagen en el espejo cuando todavía está sumergido en una impotencia motriz, fiel reflejo de un cuerpo *morcelé* (fragmentado) que muestra el inacabamiento anatómico del sistema piramidal según el punto de vista lacaniano de una «*prematuración específica del nacimiento en el hombre*»¹⁶⁰. Es el punto donde Lacan puede juntar aquello que está aprendiendo en los seminarios de Kojève, su tesis anterior sobre un conocimiento humano que está estructurado como paranoia por la dialéctica social y, finalmente, las tesis freudianas. El resultado más directo será la de una identificación llevada a cabo por la cría humana con la *Gestalt* de su cuerpo —forma única *constituyente* y no *constituida*— prefigurando la destinación alienante en la formación del yo (*moi*)¹⁶¹. Lacan puede entonces figurar

¹⁵⁷ *Los complejos familiares en la formación del individuo* (1938), en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15), pág. 71. Es el primer ejemplo donde Lacan se refiere a esta peculiaridad de la cría humana.

¹⁵⁸ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X. L'angoisse, 1962-1963*. Paris, Éditions du Seuil, 2004. *La angustia*, trad. trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 50.

¹⁵⁹ Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 99. Proponemos la siguiente cita para aclarar la diferencia entre identificación y una investidura de objeto: «Es fácil expresar en una fórmula el distingo entre una identificación de este tipo con el padre y una elección de objeto que recaiga sobre él. En el primer caso el padre es lo que uno querría *ser* (*sein*); en el segundo, lo que uno querría *tener* (*haben*). La diferencia depende, entonces, de que la ligazón recaiga en el sujeto o en el objeto del yo. La primera ligazón ya es posible, por tanto, antes de toda elección sexual de objeto (*sexuellen Objektwahl möglich*). En lo metapsicológico es más difícil presentar esta diferencia gráficamente. Solo se discierne que la identificación aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como «modelo» (*Vorbild*)». Cf. *ibidem*, pág. 100.

¹⁶⁰ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 102.

¹⁶¹ «Forma única *constituyente* y no *constituida*» es una fórmula para indicar que el yo en su constitución es del orden de lo imaginario: la unidad de la forma única constituyente solo puede captarse desde y en el

«[...] una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.»¹⁶²

La alienación es constitucional al yo desde su fase identificatoria primordial al recibir su (yo) ideal del otro¹⁶³. De hecho Lacan entiende la identificación primordial del *infans* con la *imago* del espejo como el yo-ideal (*je-idéal*) freudiano (*Ideal-Ich*), real surgimiento del *moi* determinado en una línea de ficción/alienación antes de su determinación social¹⁶⁴. La lucha por el reconocimiento que establecerá las posturas del amo y del esclavo es una lucha del ideal del yo (*Ich-Ideal*), es decir, las reincorporaciones al yo (ideal) de una parte del mundo exterior, resúmenes de todas las constricciones ejercidas sobre el sujeto por los padres o sus sustitutos¹⁶⁵. Es una evidencia que la dialéctica del amo y del esclavo retraducida en la lectura kojéviana de *La fenomenología del espíritu*, tuvo una importancia ejemplar en Lacan, si bien no hay que confundir una cuestión: Kojève muestra un interés explícito por la dialéctica del amo y del esclavo en el desarrollo hacia el *Geist* como saber absoluto que se cumpliría en la sociedad post-revolucionaria de Napoleón —y más tarde de Stalin, según Kojève—, pero la dialéctica entre el amo y el esclavo, esa lucha de puro prestigio por el reconocimiento que excede la realidad animal del sentimiento de sí (*Selbst-gefühl*) hacia

registro imaginario. Por ello el yo desde su surgimiento está alienado o, para utilizar un juego de palabras lacaniano, *alien née* (y que se lee como *aliénee*, alienada): «extranjero nacido».

¹⁶² Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 100.

¹⁶³ Este aspecto se formuló ya en Freud: «La base de este proceso es lo que se llama una «identificación», o sea una asimilación de un yo a un yo ajeno, a consecuencia de la cual ese primer yo se comporta en ciertos aspectos como el otro, lo imita, por así decir lo acoge dentro de sí. Se ha comparado la identificación, y no es desatino, con la incorporación oral, canibálica, de la persona ajena. La identificación es una forma muy importante de la ligazón con el prójimo, probablemente la más originaria; no es lo mismo que una elección de objeto. Podemos expresar la diferencia más o menos así: cuando el varoncito se ha identificado con el padre, quiere *ser* como el padre; cuando lo ha hecho objeto de su elección, quiere *tenerlo*, poseerlo. En el primer caso su yo se alterará siguiendo el arquetipo del padre; en el segundo, ello no es necesario. [...] Es que se lo observa con harta facilidad así en niños como en adultos, en personas normales como en enfermas. Si uno ha perdido un objeto o se ve precisado a resignarlo, es muy común que uno se resarza identificándose con él, erigiéndolo de nuevo dentro de su yo, de suerte que aquí la elección de objeto regresa, por así decir, a la identificación». Cf. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), en Freud S., *Obras completas vol. XXII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 58.

¹⁶⁴ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 100.

¹⁶⁵ No entraremos en la cuestión espinosa de la formación del superyó (ideal del yo) como una identificación secundaria del yo (ideal) —la primera, que ahonda sus raíces en la identificación primaria del Edipo—. Explicar esta reintegración nos llevaría por derroteros difícilmente comprensibles sin el apoyo de una praxis psicoanalítica, por la cual se deduce que la reincorporación —o identificación secundaria— corresponde a un factor puramente económico gobernado por el principio de placer. Esto ya puede leerse en la tesis de Lacan, cf. Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 296, si bien no se haga ninguna referencia —era un tiempo muy temprano— a la articulación significativa de la repetición (*Wiederholungszwang*) y sus relaciones con el superyó.

una dimensión más *ideal* —y por ende *humana*—, es decir, el deseo de ser reconocido por otro (deseo), es posterior a la fase del espejo tal y como la entiende Lacan. Para reconocerse como deseo y querer que otro me reconozca en tanto deseo, ya debe de haber un esbozo dialéctico que me oponga a algún otro, de no ser así no podría surgir el deseo de ser reconocido por alguien. La dialéctica del narcisismo en Freud y Lacan — donde la captación jubilatoria en y por el otro, la fascinación por el reconocimiento como correlato positivo de la agresividad— preceden la lucha por el puro prestigio. De hecho un tal deseo termina en un *impasse* bien conocido: el amo es reconocido por alguien que ha renunciado a su libertad para conservar la vida, lo que lo hace distinto del amo: un esclavo. El único ser-para-sí es el amo en tanto reconocido por el otro, un otro que no es un ser-para-sí, no es un amo sino un esclavo, una «cosa». Pero esta cosa a los ojos del amo, el esclavo, ha podido llegar a su ser-para-sí por lo que probó en la lucha a muerte de puro prestigio: la angustia de la muerte, el verdadero amo absoluto. Una vez más esta dialéctica solo puede instituirse en un suelo donde el yo ya está referido a lo otro¹⁶⁶ y por ello Lacan estipula la fase del espejo como el nacimiento alienante-alienado del yo. Por ello volverá una y otra vez sobre la cuestión del narcisismo primario:

[...] con el que la doctrina designa la carga libidinal propia de ese momento, revela en sus inventores, a la luz de nuestra concepción, el más profundo sentimiento de *las latencias de la semántica*. Pero ella ilumina también la oposición dinámica que trataron de definir de esa libido a la libido sexual, cuando invocaron instintos de destrucción, y hasta de muerte, *para explicar la relación evidente de la libido narcisista con la función enajenadora del yo [je]*, con la agresividad que se desprende de ella en toda relación con el otro, aunque fuese la de la ayuda más samaritana.¹⁶⁷

«Las latencias de la semántica» son esa falta que Lacan ya aducía, con otras palabras, hacia el final de su tesis y que citamos más arriba, cuando puso de manifiesto los *impasses* sobre la naturaleza de la libido asignada al yo. Pero también Freud, en un artículo que también citamos por su importancia, apunta —«quizás apresuradamente», según sus palabras— «para explicar la relación evidente de la libido narcisista con la función enajenadora del yo [je]»:

¹⁶⁶ Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, *óp. cit.* (nota 77), págs. 21-22, 25, 27, 32-33 y 174.

¹⁶⁷ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 104. Los subrayados son nuestros.

No sé si parecerá demasiado atrevido que yo declare, siguiendo las pistas existentes, el supuesto de que un *apresuramiento en el tiempo del desarrollo yoico respecto del libidinal* ha de anotarse en la predisposición a la neurosis obsesiva. *Un apresuramiento así constreñiría una elección de objeto desde las pulsiones yoicas*, mientras la pulsión sexual no ha alcanzado todavía su plasmación última; de tal suerte, deja como secuela una fijación en el estadio del orden sexual pregenital.¹⁶⁸

También en Freud, como en el estadio del espejo, se da una anticipación. En el caso de Freud es de la libido yoica respecto de la libido sexual, cuya secuela por la fijación en un estadio pregenital constituirá la posibilidad del desencadenamiento de una psicosis, según lo ya comentado: cuanto antes se presenten las inhibiciones del desarrollo libidinal, más graves serán las consecuencias para el individuo que incurrirá fácilmente en una psicosis, mientras cuanto más tarde se den las inhibiciones —en la fase genital y no pregenital— el sujeto estará predispuesto a la contracción de neurosis obsesiva o histeria, las neurosis de «trasferencia»¹⁶⁹. Se puede comprobar como en Freud se da un atisbo —si bien víctima de las latencias de la semántica— de una prematuración en la formación del yo en sentido lacaniano. Una vez más las palabras de Borges nos acompañan: « [...] cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro»¹⁷⁰.

Recordemos que en su tesis doctoral Lacan concluía, someramente, que la psicosis paranoica y sus ideas de grandeza y persecución, sus delirios de interpretación y las reacciones agresivas que solían desembocar en acciones homicidas, no podían entenderse en su especificidad de fenómenos psicóticos sin tener en cuenta las relaciones sociales —desde la infancia con la familia¹⁷¹ hasta la vida adulta sumergida en la vida social que determina, como una bisagra, los aptos y los no aptos—. La personalidad, en definitiva, se define en la dialéctica de las tensiones sociales hechas de equilibrios y rupturas, siendo así que la psicosis paranoica se especifica como una modalidad reactiva y muy organizada de la personalidad respecto a situaciones vitales

¹⁶⁸ Freud S., *Obras completas vol. XII, óp. cit.* (nota 104), págs. 344-345. Los subrayados son nuestros.

¹⁶⁹ *Ibidem*, págs. 338-339.

¹⁷⁰ Borges J. L., *Inquisiciones. Otras inquisiciones, óp. cit.* (nota 2), pág. 282.

¹⁷¹ Sobre estos asuntos Lacan volverá con fuerza en el artículo ya citado *Los complejos familiares en la formación del individuo*, en Lacan J., *Otros escritos, óp. cit.* (nota 15), págs. 73-79. Muchas de las cuestiones desarrolladas en estas páginas —por ejemplo la formación del ideal de yo según el objeto del hermano— están ya anticipadas en su análisis del caso *Aimée*, cf. Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad, óp. cit.* (nota 13), págs. 215-216.

propias del ambiente humano como la vida social, asumiendo casi siempre los tintes de un conflicto moral que el sujeto no puede asumir por las vías llamadas “normales”. ¿No es el entorno social la prefiguración del gran Otro, el lugar donde el sujeto se inscribe como tachado, el Otro garante de la identificación alienante con la *imago* en el espejo, caja de Pandora de la cual saldrán las imágenes del cuerpo fragmentado y los fantasmas paranoides cuyo gran Otro será el fiador, si bien a expensas de derivar la alienación que posiciona el deseo en el campo —una vez más— del Otro?

§8. El olvido del Nombre-del-Padre

Si bien la lectura del escrito *De nos antécédents*¹⁷² es un mapa útil para seguir las líneas directrices del recorrido de Lacan a partir de su tesis doctoral hasta el año 1966, queremos apuntar otro aspecto del primer trabajo que nos sirve de guía en este capítulo. La *Verneinung* (negación) es citada por Lacan pero no está presente en la amplia bibliografía de su tesis, en cuyas páginas no se deja de alabar el método de interpretación psicoanalítico a la vez que se pregunta por su eficacia en el dominio de las psicosis. La *Verneinung*, decíamos, se la cita correctamente en relación a las respuestas de Aimée al ser interrogada por su hermana —a lo que sigue una reacción de negación—, mientras el conflicto con el sujeto que representa la idealización de su yo emergen de asociaciones casuales, donde por fin puede confesar y lamentarse por la usurpación que siente en su rol de madre por habérsele raptado el hijo¹⁷³. Es de largo conocida la importancia otorgada por Lacan a ese pequeño artículo tardío de Freud, aparecido en 1925 en el número tres de la revista *Imago*, *Die Verneinung*¹⁷⁴, en el cual se describe el mecanismo por el cual un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición que sea negado. Se trata de una cancelación (en el original: *Aufhebung*) de la represión (*Verdrängung*) —en el nivel de la razón—, aunque no una aceptación («simbolización» diría Lacan) de lo reprimido —en el nivel afectivo—. Pero este artículo representa mucho más para la futura economía textual lacaniana porque en él puede leerse una gnoseología freudiana que se articulará mediante el «juicio de atribución» y el «juicio de existencia», en el cual el

¹⁷² Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 73-79.

¹⁷³ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), págs. 212-214.

¹⁷⁴ *La negación* (1925), en Freud S., *Obras completas vol. XIX*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, págs. 249-257.

primero se remonta al lenguaje primigenio de las pulsiones orales por las cuales las acciones enjuiciadoras de atribuir y des-atribuir se reducen a «eso debe estar en mí o fuera de mí»¹⁷⁵. Luego se prosigue hacia la segunda etapa, la del juicio de existencia, precisando primero que todas las representaciones provienen de percepciones —son repeticiones de estas—, por lo que la oposición entre subjetivo y objetivo no es algo dado, sino que debe construirse. El juego del *fort-da* que nos relata Freud, muestra las fases por las cuales la cría humana debe pasar para representarse la separación del cuerpo de la madre —madre que no era diferenciada del cuerpo del *infans* para el cual la única vigencia es un todo indiferenciado—. Con el juego del carretel Freud describe la dialéctica de la presencia-ausencia con la que el niño, a través del juego, puede simbolizar las idas y venidas de la madre al fin de domeñar la frustración. Sin embargo, no todo concluye con cierta asunción de la frustración: mediante dicha simbolización se ha establecido la capacidad de volver a hacer presente —en un fondo de ausencia—, reproduciendo en la representación algo que una vez fue percibido y para lo cual no hace falta que el objeto siga estando efectivamente ahí. Concluye Freud que el fin primero y más inmediato del examen de realidad (objetividad), no es hallar en la percepción objetiva (real) un objeto que corresponda a lo representado, sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí. La institución del examen de realidad solo puede apoyarse en un hecho: se tienen que haber perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva (real)¹⁷⁶, por ello el objeto es siempre reencontrado. Lacan pondrá de manifiesto la importancia de este artículo de Freud en varias ocasiones, pero también en relación a lo que aquí más nos interesa: la cuestión de las psicosis. Baste una rápida lectura del texto *De una cuestión preliminar a todo posible tratamiento de la psicosis*¹⁷⁷ para percatarse de la importancia, también en la estructura psicótica, del mecanismo de la *Verneinung*. *De una cuestión* es un texto que vuelve sobre el tema de la tesis de doctorado veintiséis años después. La óptica es radicalmente distinta —Kojève, Saussure, Lévi-Strauss y Heidegger se han sumado a la causa freudiana— y ésta, a su vez, es filtrada por otros nombres propios que se han ido sumando a la producción lacaniana: el *Nom-du-Père*, el *Autre*, la *Wiederholungszwang* como insistencia en la cadena signifi- cante y los registros de lo simbólico y lo real que

¹⁷⁵ Freud S., *ibídem*, pág. 254.

¹⁷⁶ *Ibídem*, pág. 256. La constitución del objeto primero de satisfacción es una cuestión muy importante en el pensamiento de Freud y que podría inscribirse en el movimiento de clausura de la metafísica. A ello dedicaremos un espacio propio en nuestro trabajo, cf. parte II, §4, n. 158.

¹⁷⁷ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 534.

completan el de lo imaginario. Con todo esto y más, la psicosis sigue manteniendo su origen en algún complejo de la historia del sujeto y corresponde a la forclusión (*Verwerfung*) del Nombre-del-Padre en el lugar del Otro¹⁷⁸. Para que la psicosis se desencadene, el Nombre-del-Padre debe ser *verworfen*, forcluído, nunca advenido en el lugar del Otro, abriendo así un agujero en el significado que da comienzo a una cascada significante donde el orden simbólico no remitirá de significación en significación, sino que volverá en lo real —alucinaciones— hasta que el significante y el significado puedan estabilizarse en un delirio¹⁷⁹. Estas conclusiones se basan en otro caso, el del presidente Schreber y sus *Memorias*, objeto de un estudio freudiano¹⁸⁰ que anticipará algunas posturas abordadas luego en la posterior *Introducción al narcisismo*.

Volviendo a Lacan, no hay paralelismos en el tratamiento de la psicosis entre el denso escrito sobre el presidente Schreber y su tesis doctoral. Primero porque se trata de dos casos muy distintos: el caso *Aimée* fue un caso tratado directamente por Lacan donde una psicosis en la que apenas se dan alucinaciones permite a la paciente, desde su primer estallido, conducir una vida adaptada —con algunas dificultades— al entorno social. El caso del presidente Schreber es bien distinto porque se basa en un testimonio escrito —las *Memorias de un neurópata* y los posteriores comentarios hechos por Freud— cuya psicosis lo llevo a un internamiento de varios años y a una producción delirante que supera en creces a la de *Aimée*: en ésta se trataba siempre de reflejos de su superyó tomados de la realidad, en Schreber es el mismo Dios quien se interesará por él y el mundo se verá llevado a una refundición en la cual Schreber deberá ser la mujer de un Dios que no entiende a sus criaturas porque solo se relaciona con cadáveres. En ambos se dan aspectos tan importantes para Lacan como el síntoma de la interpretación por lo cual una frase, una noticia en un periódico, una imagen o incluso un reflejo, asumen una importancia capital por la cual el sujeto se siente concernido en su

¹⁷⁸ *Ibidem*, pág. 539. Se trata de la desestimación de un determinado significante, el del Nombre-del-Padre, del orden simbólico, causante del desencadenamiento de la psicosis. Lacan hablará del «*point de capiton*» (punto de acolchado) —en su seminario III, en la clase del 6/06/1956, cf. Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 69), pág. 383— para ejemplificar el punto de sutura donde el significante y el significado se encuentran. Al faltar la sutura del Nombre-del-Padre se desencadena una “cascada” de significante, muchos de los cuales retornarán desde lo real como alucinaciones. Ver también Žižek S., *The sublime object of ideology*, 1989, Verso, London. *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Núñez, 1992, México D.F., Siglo XXI Editores, en particular págs. 108-111.

¹⁷⁹ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 556-559.

¹⁸⁰ *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, (1911 [1910]), en Freud S., *Obras completas vol. XII*, *óp. cit.* (nota 104).

totalidad. Schreber es el de la megalomanía, el ser llamados a una misión de salvación — ¿llamados por quién y para salvar a quién? Llamados por y para el Otro—.

Si Freud fue el propulsor para que Lacan, en su estudio sobre las psicosis, diera un salto respecto a la psiquiatría de su tiempo con la introducción de las cuestiones ligadas a la esfera sexual, la historia infantil del sujeto en el seno de su familia, la génesis del yo como serie de identificaciones que promulgaban el estatuto originariamente alienado del sujeto y la sobredeterminación del síntoma, casi treinta años más tarde, en la madurez de su enseñanza a la luz de otras importantes adquisiciones conceptuales, Lacan volverá sobre las cuestiones antiguas de su tesis: la posibilidad del psicoanálisis en el tratamiento de las psicosis, ahora forma privilegiada del saber:

Así es como la última palabra con que la “experiencia interior” de nuestro siglo ha entregado su cómputo resulta estar articulada con cincuenta años de anticipación por la teodicea con la que se enfrenta Schreber: “Dios es una p...”. Término por el que culmina el proceso por el cual el significante se ha “desencadenado” en lo real, después de que se abrió la quiebra del Nombre-del-Padre —es decir del significante que en el Otro, en cuanto lugar del significante, es el significante del Otro en cuanto lugar de la ley. Dejaremos aquí por ahora esta cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, que introduce, como se ve, la concepción que hay que formarse de la maniobra, en este tratamiento, de la transferencia. Decir lo que en este terreno podemos hacer sería prematuro, porque sería ir ahora “más allá de Freud”, y la cuestión de superar a Freud ni se plantea siquiera cuando el psicoanálisis de después ha vuelto, como hemos dicho, a la etapa de antes.¹⁸¹

Ahora Schreber —como antes *Aimée*— muestra, desde la estructura psicótica, una posibilidad de conocimiento excluido para los sujetos neuróticos y capaz de resumir en una sola frase la última palabra que la “experiencia interior” del siglo —pasado— nos ha legado como cómputo. *Aimée*, casi treinta años antes, fue para Lacan el sujeto catalizador de las tendencias sociales que veían —en los periódicos, la pantalla cinematográfica y la figura de la *vedette*— una forma moderna de participación social

¹⁸¹ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 563-564.

que fueron imponiéndose como ideal a una mujer erigida en símbolo de desarraigo, para la que Lacan podrá afirmar lo siguiente: «No es inconcebible que en una época menos escéptica que la nuestra, en un ambiente social de fanatismo moralizante por ejemplo, nuestra enferma hubiera podido pasar por una especie de Charlotte Corday»¹⁸².

Comparación casi abrumadora para la pobre *Aimée*, puesta en la línea de una revolucionaria que, sobrepasada por los excesos de la misma Revolución y la proscripción de los girondinos, la llevaron a la convicción de asesinar a Jean-Paul Marat, principal agitador —según Charlotte— de la guerra civil. En definitiva, son las distintas épocas sociales las que deciden la diferencia entre un delirio intelectual que bascula desde las ideas de grandeza a las de persecución y un acto heroico. Pero *Aimée* era algo más para Lacan, puesto que encarnaba un tipo de conocimiento, el paranoico, que capta con objetividad mayor el mecanismo en su real y efectiva alteración del aparente orden capitalista.

§8. Limitaciones fenomenológicas

El espectro freudiano continuará proporcionando material a la continua reflexión lacaniana. Concordamos con Roudinesco que fue por la filosofía y sus interrogantes que Lacan pudo potenciar el corpus freudiano, más allá de su ejecución en el ámbito psiquiátrico que habría relegado las aportaciones del padre del psicoanálisis a una captación académica¹⁸³. La frecuentación de Kojève y Koyré, la apertura a la fenomenología de Husserl y Heidegger, la lingüística saussuriana y la antropología de Lévi-Strauss ayudaron mucho al *discurso* de Lacan —el discurso por excelencia deconstruible al que ya aludía Derrida en *De la gramatología*¹⁸⁴ y al que volveremos

¹⁸² Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 289.

¹⁸³ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 138.

¹⁸⁴ Aunque la palabra «deconstrucción» aparece solo una vez en *De la grammatologie* —y en relación a las posturas heredadas por Saussure y reflejadas en su *Cours de linguistique générale* (cf. *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), pág. 137) —, parece que en algunas partes de *Le signifiant et la vérité* y de *L'être écrit*, el nombre de Lacan esté a punto de aflorar, en particular en la n. 9 del capítulo *La fin du livre et le commencement de l'écriture*: «Lo cual no quiere decir, por una simple inversión que el signifiante sea fundamental o primero. La “primacía” o la “prioridad” del signifiante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el signifiante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser signifiante y el signifiante “significante” ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino haciendo sospechosa, la idea misma de signo, de “signo-de”, que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la

ampliamente en la parte II de la investigación—, pero no podremos saber cuál hubiera sido el destino del corpus freudiano en Lacan si éste hubiera tomado otro camino. Si Lacan se planteó otro camino en el seno de la psiquiatría teórica y clínica, es probable encontrar su causa en el descubrimiento de las obras de Freud. Creemos que *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* da amplios testimonios desde su comienzo hasta su final del «advenimiento Freud» en el pensamiento de Lacan. Fue la obra freudiana lo que impulsó a Lacan a salir de la psiquiatría de estampo fenomenológico en la que se formó, y por ello no podemos suscribir sin problematizar frases abundantes en todo el libro de Roudinesco, como la que sigue: «En 1932, el sujeto no era a sus ojos sino la suma de las representaciones conscientes e inconscientes puestas en obra dialécticamente en una relación con el prójimo y con la sociedad: un sujeto, en el sentido de la fenomenología psiquiátrica»¹⁸⁵. Por lo que sabemos la experiencia freudiana que va infiltrándose en el joven Lacan —desde la novedosa interpretación del síntoma como formación sustitutiva y sobredeterminación de un conflicto reactivado con posterioridad, hasta la centralidad de la esfera sexual y los conflictos familiares en el desarrollo del individuo, pasando por la teoría del narcisismo y las fijaciones objetales—, será decisiva. Las reflexiones freudianas sobre el yo ideal y el ideal del yo cual génesis yoica a partir de una serie de identificaciones, se mostrarán, a los ojos de Lacan, mucho más propicias para el estudio de la personalidad respecto a una dialéctica entre la constitución de los objetos sobre los fundamentos de los datos hyléticos en tanto que reciben sentido por los actos noéticos de la conciencia. Porque no hay que olvidar que si Lacan puede hacer de *Aimée* un caso prototípico de «paranoia de autocastigo», se debe en gran medida a que la fenomenología psiquiátrica en la que se formó Lacan ya no respondía a sus necesidades para la fundación de una ciencia de la personalidad. Ésta debía tener en cuenta como sustrato del delirio interpretativo una tensión entre el yo y el superyó, una dinámica que difícilmente podrá rastrearse desde el método fenomenológico¹⁸⁶. También la fenomenología puede aportar a la ciencia de la

conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).» Cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 26.

¹⁸⁵ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 78.

¹⁸⁶ Entramos en un territorio peligroso y complicado: que haya evidencia fenomenológica del superyó —la instancia que es formada por la interiorización en el sujeto de las exigencias y prohibiciones parentales, en resumen, de la superación del complejo de Edipo que culmina con una interiorización de la prohibición—, de esta evidencia, para la fenomenología, no estamos seguros. No hay evidencia fenomenológica —si bien Freud sí opera una distinción fundamental a la hora de edificar las relaciones entre el yo y el superyó— de que una instancia imponga una renuncia al sujeto para que se acumule eso mismo a lo que renunció en otro sitio, es decir, obligando a renunciar a la satisfacciones mientras él, el

personalidad unos marcos esenciales —y la tensión entre la fenomenología y el psicoanálisis recorre toda la tesis—, pero la historia mostrará cual será el camino que Lacan elegirá.

Por otra parte es un hecho que debe hacer reflexionar que Lacan, educado sobre una base psiquiátrica ortodoxa, decidiera incluir los interrogantes freudianos sobre las cuestiones de la psicosis, siendo el psicoanálisis una terapia que pocos efectos puede tener con una estructura que no sea neurótica, es decir, una estructura donde operan los retornos de lo reprimido y que permite trabajar desde la transferencia. Si Lacan se interesó por la filosofía, la lingüística y la antropología para potenciar su reflexión sobre el psicoanálisis, fue por su constante inquietud intelectual, la misma que lo llevó a interrogar el psicoanálisis desde el seno seguro de la psiquiatría en el que se encontraba en los años Treinta.

La intromisión de Freud en la tesis de Lacan es ya un signo de esa tendencia a buscar otras vías más allá de las que disponía para su tarea. Lacan hubiera podido trabajar en un hospital y aceptar la cómoda vida de un médico psiquiatra burgués, sin embargo decidió abrazar la terapia analítica, algo que en los años Treinta generaba muchas más dudas que certezas. Si es cierto que la filosofía cuestionará y potenciará el psicoanálisis en los escritos y seminarios de Lacan, es también cierto que será de incumbencia del psicoanálisis escribir la página en blanco de la filosofía.

§9. Identificaciones

Antes de dar por concluido —en su manifiesta incompletud— este capítulo que traza, apoyándonos mayoritariamente en la tesis de doctorado de Lacan, las incursiones de un nombre propio y una práctica que jamás abandonaran el mayor vástago del padre del psicoanálisis en su camino vital e intelectual, habrá que dedicar unas pocas líneas a

superyó, goza de esta renuncia. En definitiva se trata de acumular una satisfacción que se alimenta justamente de esa satisfacción a la que el sujeto renuncia: este es el malestar de la civilización y no la represión pulsional para que subsista una sociedad —que es un malestar de otra índole—. El ser humano es un ser social y la renuncia no termina nunca de pagarse una vez formada la sociedad en cuanto hay un goce —o ganancia— en dicha renuncia que es encarnada por el superyó y su movimiento circular: renuncia/acumulación de goce. De este *impasse* en el que el sujeto está implicado en cuanto el superyó no es una instancia externa a él, no se sale mediante una operación racional que pretenda restablecer un límite entre la renuncia y la acumulación, de modo que una superación dialéctica de pares contradictorios no es de esperar: renuncia/acumulación de goce no se resuelven en la *Aufhebung* porque siempre queda un resto de goce. La acuñación de la pulsión de muerte es la mayor radicalización de ese resto.

la cuestión de la identificación. Ante de empezar queremos subrayar que el aspecto eminentemente técnico de este capítulo es para tener siempre presente que tanto Lacan como Freud fueron, ante todo, terapeutas. Es un aspecto que se suele olvidar y que nosotros queremos mantener siempre vivo.

Sobre lo que nos hemos posado se podría escribir mucho más pero, para mayor completitud, se debería cotejar la intromisión de Freud y su posterior desarrollo con otras disciplinas y nombre propios que gravitaron en las reflexiones lacanianas. Por ello decidimos interrogar el primer texto importante de Lacan, su tesis de doctorado, para mostrar cómo el freudismo entra en escena en un terreno ya sólido —la psiquiatría— y empieza a “desgastar” las certezas de una terapia —hoy dominante en su despliegue farmacológico— en el joven Lacan. Para éste los descubrimientos de Freud son el momento de una captación profunda de lo humano que jamás serán igualados por otra praxis o teoría. Por ello es imposible pensar siquiera en individuar todos los puntos salientes de una relación que durará casi cincuenta años, desde 1932 hasta 1981¹⁸⁷.

La identificación, decíamos. ¿En qué radica su importancia? Para introducir la teoría y práctica analítica se necesitaría mucho espacio, de modo que nos contentaremos con dar unas pocas y claras directrices. Para Lacan la cuestión de la identificación no pasa inadvertida en su trabajo inaugural que nos ha servido de guía, mostrando cómo en el delirio del caso *Aimée* se presenta un proceso identificativo entre los rasgos modélicos reincorporados del superyó —los de la hermana/madre— con sus rivales: la que fue amiga íntima, la señorita C. de la N.¹⁸⁸ y, posteriormente, la señora Z., víctima de la agresión. Lacan usa el término «identificación» para mostrar el proceso que *Aimée* cumple con ciertas facetas del prototipo, su propio ideal exteriorizado¹⁸⁹. Estamos todavía lejos del *einziger Zug* freudiano que Lacan extrapolará de *Psicología de las masas y análisis del yo*. A esta cuestión fundamental de la identificación Roudinesco se

¹⁸⁷ Sobre la importancia del lenguaje en Freud y sus directas relaciones con la enseñanza lacaniana, hemos dedicado el §2 de la parte II de nuestra investigación. La palabra y el síntoma: breve incursión en el psicoanálisis de Freud en Lacan, y por cuya razón no se ha tratado.

¹⁸⁸ Lacan J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 229. Será siempre en este sentido que se tratarán las cuestiones de identificación en el comentario del caso *Aimée*.

¹⁸⁹ De nuevo Freud en el centro de las reflexiones lacanianas: «No hay duda de que ese ideal del yo (*Ich-Ideal*) es el precipitado de la vieja representación de los progenitores, expresa la admiración por aquella perfección que el niño les atribuía en ese tiempo». Cf. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), en Freud S., *Obras completas vol. XXII*, *óp. cit.* (nota 163), pág. 60.

referirá solo dos veces¹⁹⁰ para resaltar el relevo que del significante amo llevará al rasgo unario. La cuestión es más compleja y bien merecería unas pocas páginas más si consideramos que a la identificación Lacan dedicará el seminario inédito del año 1961-62 —del que comentaremos ampliamente, siempre en la segunda parte, algunos pasajes relativos a la escritura y la metáfora.

Prosigamos por partes. La identificación es objeto de atención en el seminario del día 7/VI/1961¹⁹¹. Sobre la metáfora recordaremos que Lacan la entiende como una identificación entre los dos términos y no una simple comparación mediante un transporte o traslado de un pretendido sentido propio a otro pretendido sentido figurado¹⁹². En el citado seminario sobre la transferencia, Lacan propone —siguiendo a otros autores entre los cuales está M. Klein— que es mediante el instinto de destrucción —la *Todestrieb*— que se llega a un contacto con el objeto y, en consecuencia, se sale de la envolvente situación del narcisismo primario¹⁹³. En efecto Freud siempre advirtió, hasta el final de su obra —y nos referimos a *Análisis terminable e interminable* de 1937—, que esta situación, quizás idílica, es interceptada por el conflicto del yo con una pulsión¹⁹⁴. La tarea interminable del análisis queda anclada en un punto: la diferencia sexual que en el varón se reduce a la castración —frente al padre—, mientras en la mujer vira hacia el *Penisneid*, el querer alcanzar el estatuto de ser el falo, fracasando y contentándose en el tenerlo¹⁹⁵. No existe ningún soberano bien desde la perspectiva de la (imposible) relación sexual y el deseo. Su sentido está *hors signifié*: en *das Ding* como lugar del deseo, y fuera de la significación¹⁹⁶. Es por ello que la impostura consciente o no, poco importa, de confundir la función del deseo como emanación de la dimensión de la necesidad, fue desenmascarada por la intromisión del concepto freudiano de pulsión. La pulsión, *das Trieb*, auténtica roca irreductible y objeto por

¹⁹⁰ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, óp. cit. (nota 44), págs. 394 y 406.

¹⁹¹ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 2001². *La transferencia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2003, págs. 383-399.

¹⁹² Lacan J., *Las psicosis*, óp. cit. (nota 69), pág. 312.

¹⁹³ Lacan J., *La transferencia*, óp. cit. (nota 191), pág. 388.

¹⁹⁴ Freud S., *Obras completas vol. XXIII*, óp. cit. (nota 53), pág. 226. Por una pulsión o, según Lacan, por el significante.

¹⁹⁵ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*, 1964, Paris, Éditions du Seuil, 1986. *La ética del psicoanálisis*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988, pág. 357 y Freud S., *Obras completas vol. XXIII*, óp. cit. (nota 53), pág. 252. Ver también Lacan J., *La angustia*, óp. cit. (nota 158), pág. 219: «La fase edípica, para la mujer se constituye como lo que no *tiene*, mientras en el hombre es lo que no *es*. Don Juan es aquel que siempre lo tiene y que ninguna mujer puede arrebatárselo.»

¹⁹⁶ Lacan J., *ibídem*, págs. 70 y 136.

excelencia del psicoanálisis¹⁹⁷ debido a su estatuto — ¿ontológico?— fronterizo entre lo psíquico y lo somático, es un estímulo que proviene del organismo y que no tiene ritmo alguno, no presenta variaciones, sino que es un empuje constante cuyas metas pueden prescindir del objeto —que también puede ser el propio cuerpo— en cuanto otras metas más próximas pueden combinarse entre sí y permutarse unas por otras¹⁹⁸. Se trata de la «metafísica freudiana» y, como toda metafísica, hay que cuestionarla antes de haber pretendido superarla.

Es sabido que la pulsión es la representación en la vida anímica del proceso somático de un órgano que es la fuente (*Quelle*) de dicha pulsión. La dificultad de manejarse con las pulsiones fue patente desde el comienzo de la llamada «metapsicología» que se funda, lejos de ser solo el fruto de la especulación, en el caso clínico del hombre de los lobos. Pues bien, el logro de toda pulsión es el denominado «placer de órgano»¹⁹⁹ cuyos destinos se identifican en distintas modalidades: el trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacía la persona propia, la represión y la sublimación. El trastorno se refiere al contenido, mientras que la vuelta de la pulsión —como carga representativa de un monto de afecto— a la pasividad o a la actividad. Ésta se ejemplifica con el par sadismo-masochismo y voyeurismo-exhibicionismo. En estos primeros casos de trastorno hacia lo contrario y de vuelta de la pulsión hacia la propia persona se manifiesta como un cambio de objeto, mientras se mantiene inalterada la meta. Esta dicotomía, a la par que la pasividad del ver-masochismo y el exhibicionismo-sadismo, se modula en las polaridades del sujeto (yo) - objeto (mundo exterior), placer-displacer y activo-pasivo. Esta última se reduce al campo de la biología, la segunda se somete a las leyes económicas y la última está bajo la categoría de lo real. Está claro que no es posible resumir un artículo de por sí incompleto —ya que Freud solo se refiere aquí al trastorno hacia lo contrario y a la vuelta hacía la persona propia, en cuanto la represión será tratada en un escrito a parte y la sublimación pertenece a un texto probablemente perdido²⁰⁰—. Este *excursus* nos brinda la oportunidad de concluir la temática del sentido y su relación con el inconsciente. Sin duda es una cuestión candente que está en conexión con la cosa (*das Ding*), puesto que la praxis analítica ha

¹⁹⁷ El artículo *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) es demasiado denso para que podamos siquiera esbozar un análisis introductorio. Esta obra muestra las necesidades y aporías frente al concepto de pulsión, concepto imprescindible y oscuro para Freud. Cf. Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 56), pág. 113.

¹⁹⁸ Freud S., *ibidem*, págs. 115-117.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pág. 121.

²⁰⁰ *Ibidem*, pág. 102.

mostrado que el comercio de la verdad no encuentra sus vías mediante el pensamiento o el raciocinio, sino a través de las cosas. ¿Qué cosas o qué cosa? Sin duda la cosa freudiana que, hablando por sí misma, dice:

[...] pues si la astucia de la razón, por muy desdeñosa hacia vosotros que se muestre, permaneciese abierta a vuestra fe, yo, la verdad, seré contra vosotros la gran embustera, puesto que no sólo por la falsedad pasan mis caminos, sino por la grieta demasiado estrecha para encontrarla en la falla [*faille*] de la finta y por la nebulosa sin puertas del sueño, por la fascinación sin motivo de lo mediocre y el seductor callejón sin salida del absurdo.²⁰¹

Esta aporía que muestra los caminos de la verdad en los territorios de la falsedad, nos dice —la cosa— también de los seductores *impasses* del absurdo. ¿En qué sentido? El acceso a la cosa y a la realidad está constituido por el anonadamiento simbólico, pero *das Ding* es designado por Lacan como el *hors signifié*, el fuera-de-significado. La célebre carta de Freud a Fliess del 6/12/1896 —que comentaremos más adelante— muestra que la significación adviene con posterioridad, por efecto de retardo, en tanto lo primero son los *Wahrnehmungszeichen*, los signos de percepción que no remiten a nada en cuanto fuera-de-significado. Estos signos de percepción serán en el inconsciente las *Vorstellungsrepräsentanz* que se organizarán, como es sabido, mediante los trabajos de condensación y desplazamiento. ¿Solo el sueño trabaja así? Freud nos dice que también

²⁰¹ Lacan J., *Escritos*, *op. cit.* (nota 5), pág. 388. Traducción modificada. A tal propósito haremos referencia a un filósofo con el que Lacan mantuvo siempre una relación cordial, incluso de admiración perpetua: se trata de Kierkegaard. En *La enfermedad mortal*, nos deja estas palabras: «El niño no sabe lo que es horrible, el hombre lo sabe y tiembla ante ello. [...] el defecto del niño consiste en que no conozca lo que es horrible; y además, como consecuencia de su ignorancia, en que se espante de lo que no es horrible. Lo mismo le acontece también al hombre natural, que empieza por ignorar lo que es verdaderamente horrible y, sin embargo, no sólo no se libera del espanto, sino que se pone a temblar por lo que en realidad no es horrible. [...] Pero eso espantoso que el cristiano aprendió a conocer es la enfermedad mortal». La traducción española de Gutiérrez Rivero no permite captar un particular del texto: en el original Kierkegaard escribe la «cosa espantosa» (*das Grosse*). Solo el hombre cristiano que ha advenido como espíritu puede conocer la «cosa espantosa», enfrentarse a la enfermedad mortal, esa cosa espantosa que nos interroga y habla. Cf. Kierkegaard S., *Sygdommen til Døden*, Kjöbenhavn, Reitzels, 1865. *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008, págs. 28-29. También Derrida en *Survivre* tratará de «la Cosa espantosa» en un sentido muy cercano al de Kierkegaard: «la-vida-tras-la vida que ha sobrevenido sin sobrevenir», cf. Derrida J., *Living On/Border Lines*, en Bloom H. *et al.*, *Deconstruction and Criticism*, New York, Seabury press, 1979. *Deconstrucción y crítica*, trad. M. Sánchez Ventura, S. Guardado y Del Castro, México D.F., Siglo XXI Editores, 2003, pág. 139. En francés será publicado en *Parages*, Paris, Galilée, 1986. Es posible que Kierkegaard sea uno de los espectros que asedian las obras de Lacan y Derrida y de la relación-sin-relación entre ellos que estamos si(gui)endo.

los síntomas están estructurados según sucesión y simultaneidad de significados²⁰². Es Lacan, pero también es Freud: «La palabra, como punto nodal de múltiples representaciones, está por así decir predestinada a la multivocidad, y las neurosis (representaciones obsesivas, fobias) aprovechan tan desprejuiciadamente como el sueño las ventajas que la palabra ofrece así a la condensación y al disfraz»²⁰³. Ciertamente la palabra como «punto nodal» es retomada por Lacan cuando escribe: «Es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo»²⁰⁴, es decir, función significante. De momento abandonemos esta pista que ya se desarrollará en la parte II de la investigación y pongamos la atención en los derroteros de la palabra que ofrece muchas ventajas a la metáfora y al ocultamiento —y no solo en la neurosis—. Que el sujeto no sepa desde dónde habla es el descubrimiento del psicoanálisis porque hay un *ça parle*, un sujeto *en* el sujeto. Los *Estudios sobre la histeria*, o el psicoanálisis antes del psicoanálisis, constituyen una buena prueba y nunca se recomendará lo suficiente una vuelta a esos momentos inaugurales. Allí la verdad habla entre las líneas del discurso por excelencia del malestar, el histérico, y es a través de la histeria que Freud pudo reconocer una estructuración simbólica del síntoma en su emergencia como dislocación somática de una representación reprimida que, recordémoslo una vez más, será reconstruida por acumulación de simultaneidad (o condensación) y sucesión (o desplazamiento) de varios significantes. Es el trabajo del sueño, pero lo es también de la formación de síntoma porque así está estructurado para Freud el aparato psíquico: siempre hay un efecto de retardo en la génesis de la significación, siempre hay una excedencia o una carencia en toda palabra, un resto suspendido que se sigue moldeando según la contigüidad en el espacio, la simultaneidad en el tiempo y la semejanza de la forma. Por esto se sintió convocado Lacan cuando articuló que el discurso está siempre agujereado, que en algún lugar no podemos situar el significante que falta para que todo el resto se sostenga. El discurso histérico muestra cabalmente que no somos si no en lo que nos falta y hemos aquí el inconsciente freudiano que dialoga con nosotros, aunque no se le quiera prestar demasiada atención y se le quiera relegar a un aparato de reflejos al que se le puede manipular mediante estímulos subliminales. Nada más lejos de esto:

²⁰² *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905 [1901]), en Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 139), 1978, pág. 46. Lacan hablará siempre en términos de significantes: el síntoma como metáfora —como simultaneidad de significados— es la interferencia del significante reprimido con un significante actual y patente.

²⁰³ *Traumdeutung* (1900-1901), en Freud S., *Obras completas vol. V, óp. cit.* (nota 39), pág. 346. Se compare, entre otros ejemplos, con lo escrito por Lacan en *Discurso sobre la causalidad psíquica* (1946): «La palabra no es signo, sino nudo de significación», cf. Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 5), pág. 165.

²⁰⁴ Lacan J., *ibídem*, pág. 665.

el inconsciente enseña que, más allá del registro imaginario donde el yo está enmarañado entre identificaciones alienantes —y el caso *Aimée* es paradigmático en este sentido—, es por la vía de la *deutung* o registro simbólico, que se da la emergencia de la *cosa* en múltiples facetas: olvidos, lapsus, estructuras delirantes, *verleugnung* fetichista, etc. La actividad que mejor ejemplifica estos movimientos es —en Lacan— la metáfora que ya no será solo una comparación, sino una identificación. ¿Es posible que Lacan pueda caracterizar la metáfora como identificación entre los términos a partir del descubrimiento freudiano del inconsciente? Recordémoslo una vez más: la identificación es el tomar por modelo al otro llegando casi a una despersonalización de sí. En este sentido estaríamos siempre en el par oposicional modelo/copia y la metáfora —también en Lacan— seguiría estando prendida en los primeros filosofemas²⁰⁵ y seguiría habiendo una idealización en su descripción —una descripción que no tomaría en cuenta el paso del sentido propio *sensible* al sentido propio *espiritual*—. El movimiento de Lacan, o de la ley del sentido en sus relaciones con el inconsciente, es que la razón, su historia hecha de *log(r)os* y violencia, debe ser reescrita a partir de la entrada en escena de Freud y su impresión. El movimiento de identificación en la metáfora es lo que permite también interpretar el síntoma como una metáfora: la sobredeterminación del síntoma por la cual un elemento actual reactiva el complejo latente que nunca fue presente, muestra una vez más como el ser humano está caracterizado por el lenguaje y la actividad comprensora, porque el síntoma no es un accidente externo al ser humano, es un lenguaje, una formación de compromiso que permite rodear otras cuestiones: la del deseo, la más importante, pero también impedir, mediante un soporte, que haya un hueco en la cadena del sentido. Y fue lo otro, la mujer, encarnación del discurso del malestar, quien condujo a Freud hacia el umbral de los misterios de lo anímico. Quizás las palabras dictadas por el profesor Paul Emil Flechsig el día 31 de octubre de 1894 en su discurso del Rectorado titulado *Gehirn und Seele* (el hombre que tuvo el honor de unir sus nervios con el presidente Schreber, aquel que se convirtió en mujer y probó el misterio del goce femenino —un Tiresias moderno—), cobren cierto sentido para la experiencia de Freud y Lacan:

Si nosotros, desde el alto observatorio de los progresos del conocimiento, otorgamos una mirada a las vías en las que se han encaminado las dos ciencias de la filosofía y de la medicina, no podríamos arribar a otra conclusión que no sea que *la medicina en todos*

²⁰⁵ *La mitología blanca* (1971), en Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, óp. cit. (nota 28), pág. 259.

los tiempos pasados estuvo más cercana a la meta hoy alcanzada, no porque un pensamiento más agudo sea propio de los médicos —¿quién osaría afirmarlo en lo que concierne a un Aristóteles o a un Descartes?—, sino porque exclusivamente el peculiar objeto de observación del médico, el individuo *humano* en su estado sano y *enfermo*, en la vida y *en la muerte*, puede otorgar a nosotros verdaderas *intuiciones* sobre el “alma” conformes a la naturaleza.²⁰⁶

Permaneciendo cercanos a la experiencia filosófica, ¿no fue el “caso” Nietzsche, el experimentar con su cuerpo día a día con la enfermedad, un laboratorio filosófico que necesitó —e incluso buscó— la enfermedad como vía para el conocimiento? ¿No hubo también en Nietzsche una identificación entre la «mujer» —en el texto al que nos referimos: «*Frauenzimmer*», una mujer de “moral distraída”— y la verdad, esa verdad que al filósofo demasiado dogmático no haría más que escurrírsele entre las manos²⁰⁷? La mujer como no-toda que pertenece y no pertenece a la lógica fálica en la última enseñanza de Lacan, aquella que disimula con el movimiento de los velos magníficamente descritos por Derrida en *Éperons. Les styles de Nietzsche*²⁰⁸, lo radicalmente otro, ¿es el síntoma que reúne muchos pensadores y, en este caso, Lacan? Si el síntoma es la única verdad del psicoanálisis y está estructurado como una metáfora que traduce el goce parasitario del cual el cuerpo *habla* para intentar curarse —y las palabras de Paul Emil Flechsig cobran más sentido—, lo que subyace en el inconsciente es la ley del sentido, incluso para afirmar un sinsentido, un resto irreductible. Desafortunadamente, el espectro ilustrado de Kant —que tantas veces se trató de superar— vuelve a asediarnos una vez más para recordarnos que «[...] si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella misma se da a sí misma, tiene que humillarse bajo el yugo de las leyes que otro le da; pues sin alguna ley, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, puede continuar mucho tiempo su juego»²⁰⁹. Todo resto irreductible busca su reinsertión en la cadena del sentido y renovamos una vez más la importancia de la regresión en la génesis del sentido, cuyas interrupciones —traumáticas o constitucionales— conllevan la elisión de un significante, de una huella que buscará su

²⁰⁶ Calasso R., *L'impuro folle*, Milano, Adelphi, 1974, pág. 48. Traducción nuestra.

²⁰⁷ Nietzsche F., *Jenseit von Gut und Böse*, München, de Gruyter, 1999. *Más allá de bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pág. 19.

²⁰⁸ Derrida J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981, pág. 48.

²⁰⁹ Kant I., *Was heißt: Sic him Denken orientieren?*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* trad. R. Rovira, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1995, pág. 24.

nueva inscripción o reimpresión, en una palabra, su *retorno*. ¿Es entonces por el camino de la regresión que hay que buscar los misterios tanto del olvido como *Verdrängung*, como los del olvido como *Verwerfung*, el primero contingente y el segundo necesario? ¿Es posible que ambos olvidos, el custodiado en tanto reprimido y el que retorna como acontecimiento alucinatorio en tanto forcluído, puedan adscribirse a una misma matriz, un espacio común?

Capítulo tercero

Derrida y Freud. El retorno del archivo^{*}

Un amigo íntimo y un enemigo odiado fueron siempre los requerimientos necesarios de mi vida afectiva; siempre supe crearme a ambos de nuevo, y no rara vez ese ideal infantil se impuso hasta el punto de que amigo y enemigo coincidieron en la misma persona, desde luego que ya no al mismo tiempo ni en una alternancia muchas veces repetida, como pudo suceder en aquellos tempranos años de la infancia.”

SIGMUND FREUD^{**}

§10. La astilla (de) Freud

Tal y como procedimos en el capítulo precedente dedicado a las incursiones de Freud en el camino de Lacan, también ahora seguiremos el rastreo del *Gespenst* freudiano a través de un texto portante de Derrida para luego encaminarnos hacia las ramificaciones que parten de éste. El capítulo *Derrida y Freud. El retorno del archivo* se impone el mismo objetivo de su anterior respecto a Lacan: la presencia espectral de Freud en Derrida, quedando señalado en el título del capítulo el texto en el que nos apoyaremos mayormente. Como en el capítulo anterior, es menester recordar que la cuestión del archivo se impone por su relevancia en Derrida más allá de la intromisión de Freud en su obra. Como la psicosis en Lacan, la cuestión del archivo en Derrida, su acumulación, su conservación, son aspectos que atañen al filósofo argelino más allá de sus influencias freudianas²¹⁰. Además, también en este capítulo, la cuestión que

* Cualquier contenido claro y consecuente que los lectores hallen en este capítulo, se lo debo a la amable y cuidadosa supervisión del Profesor Eduardo Chamorro Romero. Dirijo también mis agradecimientos a los muchos consejos que recibí de Jaime Szpilka y Víctor Korman. A todos ellos dedico, pese a los fallos que lo condicionan, este capítulo.

** *Traumdeutung*, en Freud S., *Obras completas vol. V*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 479. En esta frase —pero habrá más— creemos que se encuentra concentrado el proyecto (¿político?) del psicoanálisis: la lógica de la contaminación espectral que se disemina en los pares opositivos agencia represora-agencia reprimida, yo-inconsciente, yo ideal-ideal del

subterráneamente lo recorre es la del olvido y su posible transmisión, el resto que deja y del cual parte toda demanda.

Siendo esta parte un momento introductorio de una tesis en continuo desarrollo, interminable en su misma construcción y propósito, las bifurcaciones serán inesperadas en cuanto en muchos casos se nos han presentado desde el porvenir, como si de un acontecimiento se tratara. El lector establecerá más encrucijadas que a nosotros se nos han escapado, incluso aspectos evidentes habrán podido permanecer inexplorados por estas páginas. Es menester recordar que la relación de Derrida con Freud es harto distinta de la que mantuvo Lacan con el padre del psicoanálisis y esta tensión se manifestará —ya está manifestándose— a lo largo de muchas páginas de nuestro camino. Por mucho que se haya querido reducir la tarea que dirige nuestro camino a la relación entre Lacan y Derrida, Freud pide paso a cada momento, retorna insistentemente en cuanto que se trata de un legado que convoca y concierne. Lacan se apoyó en Freud —ya lo vimos— para edificar un caso prototípico de paranoia de autocastigo, se volvió a apoyar en él para establecer un retorno, una regresión desde el porvenir, al revés, como si hubiese *olvidado* la presencia decisiva del padre del psicoanálisis en su tesis doctoral. Olvidado, *oublié*, *vergessen*, una vez más. Retornó a Freud para atravesarlo por el gran corpus metafísico y, a su vez, como en un doble movimiento, dejarse atravesar por la filosofía tan a menudo criticada, despechada y asumida finalmente como un reservorio del cual es difícil despojarse. Derrida, por su parte, interrogó —ya lo veremos— el psicoanálisis y Freud como una presencia que «astilló»²¹¹ el alma del filósofo argelino, una presencia que suscitó amor y odio tal y como lo hace un padre humillado²¹² por no haber sabido estar a la altura del ideal del

yo, etc. Puede que esta ocupación-espectral (*hantise*) se deba al mal de archivo y al mal del archivo. Este capítulo tratará de seguir esta senda perdida.

²¹⁰ Peeters B., *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010. *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, pág. 17 y 503.

²¹¹ Debo el feliz hallazgo de esta metáfora que conduce y se deja conducir por el verbo «astillar», a una charla con mi amigo el psicoanalista y escritor Jaime Szpilka. A él renuevo todo mi agradecimiento.

²¹² No tendremos tiempo de analizar las vivencias que unieron Derrida con su padre —las mociones de pena y amor que la figura de Aimé Derrida suscitó en el hijo y que están marcadas por el sacrificio—, con la relación de Freud con su padre Jakob, relación también astillada por la humillación de un padre que sucumbió sin decir nada a la prepotencia antisemita condensada en una escena que le contó Jakob a Sigmund: «Un sábado, yendo bien vestido por la calle y tocado con un soberbio gorro de piel, se me acercó un gentil y, propinándome un golpe, me tiró el gorro, que cayó en el barro; luego me ordenó que me arrodillase y lo recogiese». En dichas relaciones hay varias homologías que merecerían ser recorridas. Para la relación de Derrida con su padre reenviamos a Peeters B., *Derrida, óp. cit.* (nota 210), págs. 42-43. Para el episodio antisemita que vieron envueltos al pequeño Freud con su padre y, en general, la cuestión de la humillación del padre reprimida, remitimos a Yerushalmi Y. H., *Freud's Moses. Judaism*

hijo, un padre que en la presencia debería estar ausente —nunca será como el ideal— y que en la ausencia se presentifica con fuerza regresando con el disfraz del superyó, interiorizado en sus penurias y grandezas con más fuerza, algo casi insoportable pero con el cual habrá de instaurar un intenso diálogo. Esta relación de amor y odio, tan mentada pero tan poco analizada en profundidad, se hace patente en los diálogos entre Derrida y Freud: no será la misma voz escrita la que hallaremos en *Freud et la scène de l'écriture*, de la que, con un hacer casi violento, quiere desnudar el *Más allá del principio de placer* en el texto *Spéculer*. Nunca se sabe si aquello que se crítica retornará a nosotros desnudándonos de nuestras idiosincrasias²¹³. Más allá de lo apenas escrito, el diálogo de Derrida con Freud será de una fecundidad comparable —si no por la extensión, sí por la brillantez e inmortalidad de algunas páginas— a las relaciones que mantuvo con Husserl y Heidegger²¹⁴.

La escena de Freud, quizás, se presentará como un mal de archivo, como un dolor provocado por una astilla que ha originado la herida de la cual sigue brotando sangre —en una serie de placer-displacer—, produciendo ese goce deudor de saberse desestabilizado por el otro, por la presencia extraña de la astilla en la carne, cuya incisión hace perder una armonía que, si bien proporcionaba estabilidad, enclaustraba a la vez las mayores posibilidades del ser propio. No discutiremos la importancia de Freud para el ensamblaje teórico de Derrida —harían falta varias tesis y apuntaremos algo en la segunda parte y, sobretudo, en la tercera—; sí nos prima destacar que el cuerpo de la “astilla Freud” que partió del quiebre del corpus de la filosofía para luego retornar a ésta con su propio mensaje en forma invertida (léase *Todestrieb*) —tal y como un fragmento irregular, al romperse el cuerpo del que formaba parte, no puede reconocer ya su procedencia—, este cuerpo nominado como “astilla Freud” será lo que más desestabilizará el corpus metafísico del cual proviene. La *différance* muda y que solo se puede leer para captar esa letra que se cuela y se dice sin saberse, una «a» que debería ser una «e», la fuente de la metafísica que no se capta en su diferencia y diferimiento originarios, un origen que para subsistir(se) olvida, reprime, —y para ello

Terminable and Interminable, London, Yale University Press, 1991. *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*, trad. J. Alcoriza Vento, A. Lastra Meliá, Madrid, Trotta, 2014, págs. 21-49.

²¹³ A este pasaje se le dedicará el §2 de la parte III de nuestro escrito.

²¹⁴ Cuestiones decisivas de la filosofía derridiana como el teatro o escena de la prótesis y del injerto, estarán muy ligadas a la figura de Freud y al fenómeno del psicoanálisis: «Este teatro de la prótesis y del injerto se convirtió muy pronto para mí en un tema, en todas sus dimensiones, un poco por todas partes entre «Freud y la escena de la escritura» y *Mal de archivo*», cf. *La máquina de tratamiento de texto* (1996), en Derrida J., *Papel máquina, óp. cit.* (nota 55), pág. 132.

es consustancial el desechar la escritura que permite captar la *différance* de la *différence*—, todo este rodeo le debe mucho a *Nachträglichkeit* freudiano. Una escritura como huella, una marca en el origen, un mal de archivo que requiere de la escritura a la vez que trata de desestimarla en aras de la sospecha más acuciante: si «hay», hay diferencia, es decir, una dislocación originaria²¹⁵. ¿Podríamos suponer que la contaminación originaria es el mal de archivo que nos proporciona (el recuerdo de) una pérdida sin reserva? ¿Por qué, entonces, no tratar primero el texto de *La pharmacie de Platon* y rastrear allí las huellas freudianas? Cada cosa a su tiempo.

Algunas palabras sobre las cuestiones del archivo, de sus males y sus retornos, de su lógica de la inscripción y de sus retoños, se imponen en una época donde la posibilidad del archivo se extiende más allá de sus pretendidos límites materiales —pensemos en los servicios *clouds*, una tecnología que permite conectarse a los archivos en cualquier lugar y momento, siempre que se disponga de la prótesis adecuada—. Una época, entonces, amparada por la anticipación calculatoria de la tecnología que asume, a veces, el semblante de una angustiosa quietud acelerada. Una época, en fin, donde incluso el concepto de archivo parece revelado como *hic et nunc* siempre disponible para el cual ya no es menester reflexionar sobre las cuestiones que atañen la consignación completa del mismo, pero que no impide al *Gespenst* de Freud seguir revoloteando para recordarnos —así como en su Viena *fin de siècle*— que si se habla nuevamente de registro y huella, es a partir de un cierto malestar del que él supo captar esas ramificaciones que quedaron marginadas por los diagnósticos de su época, hasta las más insospechadas por su aparente opacidad. ¿Pero en qué medida se habla de *ello*? En la medida opuesta a todo discurso hegemónico y estructurado bajo el patronazgo del padre logos²¹⁶, el discurso que no admite fisuras en nombre de una razón universal, verbigracia la razón que sustenta la lógica del capitalismo que empuja hacia un progreso donde la plenitud asume el semblante de un imperativo de goce, maquillando el fantasma que sustenta dicha lógica: la negación de lo imposible. Como veremos, tanto la constitución del archivo como su consignación, son imposibles y el afán que se registra hoy en la dirección de una apropiación de los archivos así como de su dominio, son un claro síntoma de malestar: el empuje compulsivo al registro de todo

²¹⁵ Podríamos preguntarnos si la psicosis es la estructura clínica que Lacan quiso identificar como “la” estructura que encarna la dislocación originaria.

²¹⁶ No nos referimos, por límites de tiempo, a la reflexión heideggeriana sobre el *logos* como λέγειν, el poner o disponer ante sí, sino a la conceptualización de logos como proceder de la *ratio* hacia una razón suficiente para sí y hegemónica, en definitiva una *ratio* regidora del mundo.

acontecimiento esconde una enfermedad de la memoria que borra todo pasado como herencia y *An-denken*, pensamiento-memoria o recordar.

Fue Freud aquel que, con inusitada fuerza, mostró que los caminos por donde aparece lo incondicional del sujeto no son los asignados al discurso de una conciencia segura de su propia presencia y voz, sino de aquellos surcos que recorren el cuerpo o las emergencias a media voz, los documentos de archivo que se revelan con efecto de retardo y sin posibilidad de una domesticación anticipada. El detalle que guio a Freud y el psicoanálisis —lo mismo podemos decir de la deconstrucción— es el que parece escapar a los designios del autor y permanecer en una cierta opacidad respecto a la intención de su predicación. En ese punto, en ese momento, se identifica un *ça parle*, un *ça se deconstruit*, un mal de archivo.

De una conferencia pronunciada en 1994 en la casa-museo de los Freud en Londres, surgió un magnífico texto que nos fue legado como *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Derrida expone unas tesis y tantea los posibles males del archivo a partir del primero y más corrosivo de ellos: el hecho de que no tenemos siquiera —contrariamente a la euforia contemporánea— un concepto para lo que pretendemos asociar con la palabra «archivo». La falta tética del archivo es uno de sus males, sin duda el más radical porque, contrariamente a las apariencias, solo disponemos para el archivo de una noción vaga de la cual nos queda a penas una impresión claudicante, la de Freud, la de Derrida, la nuestra. Parecería —desde esta «impresión»— que el impedimento hacia una constatación certera del archivo se inscribiría en el problema de la verdad como *adaequatio*.

§11. El archivo, o de la copia sin original

Entonces *deux mots sur l'archive*, como dos son las veces que dicha palabra aparece en la obra de Freud como metáfora de aquello que es guardado y exhumado. Pero el psicoanálisis y la deconstrucción nos han puesto en guardia acerca de las dislocaciones de un término, así como frente a las ausencias del mismo. Que la palabra «archivo» —su metáfora— aparezca contadas veces en la extensa obra de Freud, no indica una ausencia de la temática, todo lo contrario: Freud tratará siempre y solo de los problemas ligados a la impresión de la huella y a su perduración —y lo que todo ello

acarrea para el sujeto—. Se tratará siempre de la cuestión del archivo, de su consignación y de su recuperación a través de la actividad recolectora de la memoria²¹⁷.

¿Cómo se comporta el archivo en la economía textual de Freud? ¿No es esta la pregunta que ha sostenido siempre la escucha analítica respecto de algunos significantes amos, su *modus operandi* en el discurso del sujeto? No podremos seguir todos los vericuetos del *archivo* en el texto de Freud, sus dislocaciones, sus mimetismos, sus resistencias, pero estaremos al acecho de algunas cuestiones, las más llamativas quizás: aquello que permite la operatividad del psicoanálisis en relación a la cuestión del archivo, lo cual nos llevará a tratar la «represión» y la «transferencia».

Que la impresión freudiana del archivo invada también los ámbitos de la represión —que no es otra cosa que su retorno— y de la transferencia —una reimpresión de un pasado que nunca fue presente y que es reactualizado como vínculo actual con la figura del terapeuta—, es más que una sospecha²¹⁸. Es hartos sabido que la deconstrucción, o la reflexión que la gravita, es deudora de aquello que marca el comienzo de la experiencia freudiana: el *Nachträglichkeit*, el presente que, lejos de darse como algo puro y sin fisuras, está reconstituido. El «efecto de retardo» es cabalmente una reconstitución que desmantela la idea de un presente puro y sin hendiduras. También la deconstrucción, un proceso de traducción (del latín *traducere*: “hacer pasar más allá”, “conducir más allá”, pero también “desplegar”, “mostrar”) que habita el discurso, está referida hacia la generación misma del discurso como un “antes” que nace de un “después”, a partir de las articulaciones del discurso ya formado y que constantemente porta consigo la ley de su propia de-construcción, las des-sedimentaciones que lo habitan y lo contaminan y que solo podemos reprimir para poder continuar con un semblante de transmisibilidad. En resumen, las inscripciones

²¹⁷ La palabra «archivo» (*Archive*) como metáfora de lo que luego será lo «reprimido» (*verdrängt*), apareció una vez en los ya mentados *Estudios sobre la histeria*, cf. Freud S., *Obras completas vol. II*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 294. La otra vez será en el escrito *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria*, cf. Freud S., *Obras completas vol. III, óp. cit.* (nota 116), pág. 297. Luego la palabra «archivo» como convocación de la problemática de la represión, permanecerá ausente. Quizás no se trate tanto de una falta *de* archivo cuanto una falta *en* el archivo: en efecto ya Freud, muy tempranamente, puso entre comillas la cuestión del olvido *en* el «recuerdo “olvidado”» («„vergessen” Erinnerung»), cf. Freud, *ibidem*, pág. 278.

²¹⁸ Baste para ello remitirse a su artículo *Recordar, repetir y reelaborar* de 1914, donde con mucha franqueza Freud afirma que la transferencia es una de las piezas que componen la repetición (*Wiederholung*), y que ésta, a su vez, es la transferencia del pasado olvidado; cf. Freud S., *Obras completas vol. XII, óp. cit.* (nota 104), 1980, pág. 153.

que sustentan y posibilitan los axiomas del corpus textual son reconstituidas con posterioridad aunque habiten desde siempre el discurso y lo hagan posible.

Procedamos entonces por partes y empecemos por aquello que viabiliza el psicoanálisis y que está a la base de la estructura neurótica: la «*Verdrängung*», palabra de tortuosa traducción. Derrida, en su texto ya mencionado, se percata inmediatamente de ello y escribe:

A diferencia de la represión (*Verdrängung*, *refoulement*, *repression*), que permanece inconsciente en su operación y en su resultado, la supresión (*Unterdrückung*, *répression*, *suppression*) opera lo que Freud llama una «segunda censura» —entre el consciente y el preconsciente o bien incluso afecta al afecto, es decir, aquello que *jamás puede* dejarse reprimir (*repress*) en el inconsciente, sino solo suprimir (*suppress*) y desplazar a otro afecto.²¹⁹

En este pasaje se subrayan diversos aspectos: por supuesto el de la traducción y, en particular, la cuestión decisiva para el psicoanálisis que en la continuación de la conferencia, advierte el mismo Derrida, no podrá retomar y, como veremos, seguirá serpenteando por el texto de *Mal d'archive*. Se trata de aquello que está ligado y referido al «afecto» en la práctica psicoanalítica y que desbroza, podríamos decir, un ejercicio cuasi fenomenológico en el momento en que Freud lleva a cabo una distinción fundamental entre el afecto y el contenido de la representación adherido a él²²⁰. ¿Cómo

²¹⁹ Derrida J., *Mal de archivo*, *óp. cit.* (nota 14), pág. 36.

²²⁰ Muy brevemente resumiremos la etiología de las neurosis en su formulación esencial —y cuando todavía no se tenían en cuenta los factores dinámicos, tópicos y económicos ni, por supuesto la compulsión a la repetición— de la siguiente manera: frente a una representación inconciliable (*unverträglichen Vorstellung*) que no puede ser abreaccionada —descargada y “metabolizada”—, el yo (la «agencia represora») aplica una censura (*Abwehr*) cuyo fin es la defensa (*Widerstand*): se emprende así una separación entre el contenido de representación y su afecto mediante una conversión a una parte del cuerpo —en el caso de la histeria—, una trasposición mediante un enlace falso a otra representación psíquica —en el caso de una neurosis obsesiva—, o el desplazamiento del afecto hacia un objeto sustitutivo —en el caso de la fobia—. Lo que se reprime (*verdrängt*) es la representación inconciliable correspondiente al trauma, pero no el afecto: éste, al ser desplazado (*verschieben*), sigue operativo y modula los retornos que asumen la formación de síntomas somáticos, insistencias obsesivas y fobias, todas estas reconocidas como “formaciones de compromiso”. Derrida en más de una ocasión muestra un conocimiento exacto del psicoanálisis en su análisis de la metafísica. Ésta no será más que una serie de «formaciones de compromiso» entre resistencias propuestas por espectros: «Por muy grave que sea, la guerra no opone entre sí más que fantasmas, es decir, a espectros. El papel habrá sido uno de ellos durante algunos siglos. Formación de compromiso entre dos resistencias [...]», cf. *El papel o yo... ¿qué quiere que le diga!* (1997), en Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 55), pág. 230. Las resistencias son, en este caso, entre la escritura con tinta y la escritura electrónica. Retomaremos en la tercera parte este paso, pues muestra muy bien la labor deconstructiva de Derrida en y sus relaciones con el psicoanálisis.

concebir que un contenido pueda ser retocado sin que la exteriorización del afecto correspondiente se altere? ¿No estaríamos hablando de una contradicción? ¿Es posible identificar en esta distinción un mal *en el* archivo? Intentaremos una aclaración empezando por recordar que este aparente sinsentido recorre también —además de las cuestiones del archivo con la que está profundamente entrelazado— toda la obra de Freud, asomando su presencia desde los escritos más tempranos. En concreto podemos leer la siguiente aclaración en *Las neuropsicosis de defensa*, obra del año 1894:

La conversión puede ser total o parcial, y sobrevendrá en aquella inervación motriz o sensorial que mantenga un nexo, más íntimo o más laxo, con la vivencia traumática. El yo ha conseguido así quedar exento de contradicción, pero, a cambio, ha echado sobre sí el lastre de un símbolo mnémico que habita la conciencia al modo de un parásito, sea como una inervación motriz irresoluble o como una sensación alucinatoria que de continuo retorna, y que permanecerá ahí hasta que sobrevenga una conversión en la dirección inversa. En tales condiciones, la huella mnémica de la representación reprimida {esforzada al desalojo} no ha sido sepultada {*untergeben*}, sino que forma en lo sucesivo el núcleo de un grupo psíquico segundo.²²¹

Siendo esquemáticos, podemos afirmar que el aparato psíquico, para escabullirse de una representación inconciliable, tiene varias posibilidades: las más conocidas son la trasposición a lo somático o el desplazamiento mediante un enlace falso a otras representaciones. Todo ello es posible porque, mediante la censura (*Abwehr*), se ha operado un divorcio entre el contenido de representación y el monto de afecto (*Affektbetrag*) adherido a ella —lo cual muestra como el síntoma es una formación de compromiso, un gasto sin duda, pero que sigue siendo menor para el organismo porque le permite al sujeto “rodear” la cuestión concerniente su deseo²²²—.

También en este caso las resistencias y los soportes son fantasmáticos y Derrida pareció leer la historia de la metafísica como la historia como una serie de formaciones de compromiso entre las resistencias espectrales (*vid infra* §5, parte III).

²²¹ Freud S., *Obras completas vol. III*, *óp. cit.* (nota 116), pág. 51.

²²² Sobre la cuestión del deseo (*Wunsch*) no podremos explayarnos como sería conveniente debido a la suma importancia que dicha palabra mantiene para el psicoanálisis, en particular en Freud y Lacan. Los límites de tiempo y espacio nos obligan, una vez más, a proceder sin demasiados rodeos, esenciales y constitutivos tanto del psicoanálisis como de la deconstrucción. En las parte II y III de la investigación apuntaremos algunas cuestiones concernientes al deseo.

El «divorcio», a lo largo de la teoría freudiana, es obra de la «agencia represora», del «yo» y, finalmente, de la angustia. Sería sin duda interesante adentrarnos en la evolución de la formación de síntoma en Freud, pero dicho camino sugestivo nos llevaría por derroteros lejanos al presente trabajo. Sin embargo tendremos que adentrarnos en una leve digresión para captar a fondo el mal de archivo en relación a la *Verdrängung*. De hecho, con la introducción de los factores tópicos, dinámicos y económicos, el monto de afecto también puede estar completamente sofocado. Es lo que Freud describe en *Lo inconsciente* (1915) y demuestra que Derrida, en la cita que propusimos al principio, anduvo acertado.

La cuestión que se abre paso en la metapsicología freudiana es, entonces, lo inherente al comercio entre las localidades psíquicas, lo que no hace más que complicar la cuestión del archivo —¿o acaso deberíamos suponer que es esta nueva concepción del archivo la que desestabiliza el anterior aparato conceptual de Freud?—. Antes de dar nuestra hipótesis, es necesario explicar algunas cuestiones que atañen al texto *Lo inconsciente*, donde su autor aplica la distinción entre «representación-cosa» (*Sachvorstellung*) y «representación-palabra» (*Wortvorstellung*), afirmando que si no hay enlace entre una y otra, es decir, que si la primera no es sobreinvertida por los enlaces de representaciones-palabra correspondientes en el sistema *Prcc*, la representación-cosa en el *Icc* —desligada de toda significación— dará lugar a la represión:

“[...] la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Tales sobreinvertidas, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del *Prcc*. Ahora podemos formular de manera precisa eso que la represión, en las neurosis de transferencia, rehúsa a la representación rechazada: la traducción en palabras, que debieran permanecer enlazadas con el objeto. La

representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del *Icc*, como algo reprimido.²²³

Sobre cómo la representación de la cosa es aprehendida en palabras, habría mucho que reflexionar²²⁴, pero prosigamos y subrayemos que este pasaje se encuentra hacia el final del texto y trata de fijar, de una vez por todas, el punto de origen —no cronológico, pero sí al menos lógico— de la represión. Si lo comparamos con un pasaje al comienzo del mismo texto, vemos que un término que siempre acaparó la atención de Derrida —el de «transcripción» o «reescritura» (*Umschrift*) — ha desaparecido:

Sí queremos tomar en serio una tópica de los actos anímicos, tenemos que dirigir nuestro interés a una duda que en este punto asoma. Si un acto psíquico (limitémonos aquí a los que son de la naturaleza de una representación) experimenta la trasposición del sistema *Icc* al sistema *Cc* (o *Prcc*), ¿debemos suponer que a ella se liga una fijación {*Fixierung*} nueva, a la manera de una segunda transcripción de la representación correspondiente, la cual entonces puede contenerse también en una nueva localidad psíquica subsistiendo, además, la transcripción originaria, inconsciente? ¿O más bien debemos creer que la trasposición consiste en un cambio de estado que se cumple en idéntico material y en la misma localidad?²²⁵

Parecería que para superar el obstáculo que representa la posibilidad de una serie de transcripciones entre las localidades psíquicas —un aspecto que es a la vez tópico,

²²³ *Lo inconsciente* (1915), en Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 56), pág. 198.

²²⁴ En particular porque el pasaje que acabamos de citar muestra en Freud una marcada importancia de la «actividad comprensora» (*Verstehen*) en el ser humano, además de corroborar que la génesis de la significación es *regresiva*. Sin duda, desde un planteamiento gnoseológico, habría que plantearse la relación entre el *Verstehen* heideggeriano y los juicios atributivos y de existencia tal y como los trata Freud en su artículo *Die Verneinung* (*La negación*). Ya en su obra *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (*Dora*), Freud apunta lo siguiente: «Pero el conocimiento de las conexiones de pensamiento que han adquirido eficacia en el individuo es de valor insustituible para la solución de los síntomas», cf. Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 139), 1979, pág. 74. También habría que interrogar la estrecha relación que subsiste entre la *Befindlichkeit* y la *Übertragung*. Estos aspectos no fueron dilucidados con la atención que merecen en los *Seminarios de Zollikon*, cf. Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987. *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi Yáñez, México, Morelia editorial, 2007, págs. 227-228. La cuestión de la aprehensión de la representación-cosa y su enlazamiento con la representación-palabra “correspondiente”, otorgaría cierta validez al *Autre* lacaniano como lugar de la palabra al que estoy siempre referido, a un orden simbólico que me determina y que es independiente del sujeto hablante.

²²⁵ Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 56), págs. 169-170.

dinámico y económico ya que se trata de una fijación que promueve una nueva transcripción sin saber si la transcripción originaria se ha suprimido o subsiste—, Freud desbaratará la posibilidad de diferentes transcripciones y con ello la complicación de seguir *todos* los derroteros tópicos, dinámicos y económicos, escogiendo una opción para que la represión surja allí donde hay *un* impedimento en la génesis de la significación. Es menester recordar que para Freud —y Lacan estuvo en lo cierto en sus insistencias— tanto el sueño como el síntoma están estructurados según sucesión y simultaneidad de *significados*. El siguiente pasaje extraído del caso de Dora lo muestra de forma inequívoca:

Ya tenemos averiguado que un síntoma corresponde con toda regularidad a varios significados *simultáneamente* [*Bedeutungeng* gleichzeitig]; agreguemos ahora que también puede expresar varios significados *sucesivamente* [*Bedeutungen* nacheinander]. El síntoma puede variar uno de sus significados o su significado principal en el curso de los años, o el papel rector puede pasar de un significado a otro. Hay como un rasgo conservador en el carácter de la neurosis: el hecho de que el síntoma ya constituido se preserva en lo posible por más que el pensamiento inconsciente que en él se expresó haya perdido significado.²²⁶

¿Acaso la simultaneidad de significados en el síntoma y su encadenamiento por sucesión no remiten a los tropos de la metáfora y la metonimia, y estos, a su vez, a los procesos de condensación y desplazamiento como condiciones de posibilidad del sueño? En efecto, que Lacan hable del síntoma como metáfora no nos parece una violencia al texto freudiano en cuanto leemos en varios momentos de su obra que la formación de síntoma está acometida por la permutación. Freud lo mostró sobre todo en la *Traumdeutung* y en su *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (*Psicopatología de la vida cotidiana*), mientras Lacan lo resumió en la siguiente fórmula que parafraseamos: todos los elementos que se encuentran asociados en la cadena signifiante pueden verse tomados como equivalentes los unos de los otros. Sobre este aspecto del síntoma como formación de compromiso en Freud, seguimos insistiendo por su cercanía a la actividad comprensora como característica del ser humano: si un evento traumático del tipo que

²²⁶ Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901]), en Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 139), pág. 46.

sea conlleva que la defensa deba reprimir la representación y para ello desligar, divorciar el monto de afecto adherido a aquélla, desplazándolo, es porque en la cadena del sentido no puede quedar un hueco y el síntoma intervendrá como un soporte, una formación de compromiso. Es por ello que se estructurará según el trabajo del sueño: mediante condensaciones y desplazamientos o, lo que es lo mismo, mediante una simultaneidad y sucesión de significados. A los trabajos de condensación y desplazamiento de material significativo debemos el hecho de que el síntoma pueda ser cifrado, que pueda interpretarse y de allí la importancia otorgada por el psicoanálisis a la elaboración del paciente: el síntoma es portador de un saber in-sabido y por ello debe ser interpretado y revelado en cuanto allí donde debe rellenarse un hueco, el trabajo del sueño compondrá su material según una sucesión y simultaneidad de huellas significantes —y la formación de síntoma se comportará de la misma manera²²⁷—. Sin embargo también en el texto *Lo inconsciente*, tal y como sucede con el significante enigmático —el que saltó de la cadena y por el cual se da la insistencia de su búsqueda—, hay un término que ha sido suprimido: el de *transcripción*. ¿Qué hay, en efecto, de las transcripciones?

Vemos que en la nueva conceptualización de la *Verdrängung* como enlace fallido entre la *Dingvorstellung* y la *Wortvorstellung*, se mantiene el aspecto de la *disociación* entre dos elementos. Como acabamos de anticipar, en esta concepción de la represión se apoya aquello que Lacan desarrollará como *l'insistance de la chaîne signifiante*, esa búsqueda repetitiva del eslabón elidido, el significante que no está ligado a su significación correspondiente. De hecho cuando nos representamos al inconsciente como la memoria de lo que olvida, no se trata más que de una forma de traducir aquello que Lacan transmitió como el significante elidido, aquel que saltó de la cadena. ¿Qué otra cosa es para Lacan el sujeto representado por un significante —y para otro significante—, sino el significante elidido como tal en cuanto sujeto?²²⁸

Pues bien allí, en el lugar de la elisión, se gestan varios males y uno de ellos es la impenetrabilidad de algunos documentos, su poder subsistir sin la actividad normativa del yo, casi como si la acumulación de los archivos dejaran de necesitar a aquel que los acumula: *ça se survit*. Un archivo, entonces, que incluso se modifica con

²²⁷ A este propósito reenviamos al §2, parte II de nuestro escrito.

²²⁸ En este punto citamos las meritorias palabras de Jorge Alemán: «La hipótesis del inconsciente es un modo de concebir la captura del ser hablante por la lengua». Cf. Alemán J., *Derivas del discurso capitalista*, *óp. cit.* (nota 67), pág. 23.

posterioridad sin un acto de la voluntad consciente, escapando a la regulación, un archivo, entonces, que persiste en su desalojamiento, silencioso, encriptado, que puede alzarse mediante una insistencia que se vuelve parasitaria para poder ser exhumado. Un archivo, en fin, como huellas que subsisten sin mí y como resto recuperado «*Es war, als ob man ein, wohl in Ordnung gehaltenes, Archiv ausnehmen würde*»²²⁹, el archivo desenterrado y devuelto a la luz en perfecto orden. Dicha impresión es la de un archivo que asume los tintes del (peligroso) suplemento que puede ser una suplencia —el archivo recuperado que rellena el hueco de mi mosaico consciente—, o bien un recuerdo de cobertura, un suplemento por añadidura del cual no podemos saber qué, exactamente, está sustituyendo. La problemática subrayada por Derrida acerca de lo que llamamos apresuradamente «suplemento» es su *indecidibilidad*: a la vez que suple, añade y a la vez que añade, suple²³⁰. Uno de los mejores ejemplos lo da una vez más Freud cuando relata el caso del hombre de los lobos —al que ya nos referimos— como mito individual del neurótico: ¿cuánto de esa escena que funciona como soporte de los fantasmas del sujeto es añadidura y cuánto desfiguración?²³¹ Las tribulaciones de Freud sobre las condensaciones y los desplazamientos que recorren «la» escena originaria son dignos de mención: transitan todos los caminos que van de una escena desfigurada a una escena casi recreada por completo. Ya no es *la* escena, sino *una* escena posible como lugar de inscripciones y de diferimientos. La *historia* del sujeto en Freud está hecha de faltas: el tiempo que falta, el tiempo que hace falta y el tiempo que hace (produce) la falta. Son aspectos en los cuales no podremos entrar, pero que nos acercan aún más al mal del archivo:

El archivo es hipomnémico. Y señalemos de pasada una paradoja decisiva sobre la que no tendremos tiempo de volver, pero que sin duda condiciona todo este propósito: si no hay archivo sin consignación en algún *lugar exterior* que asegure la posibilidad de la memorización, de la repetición, de la reproducción o de la re-impresión, entonces, acordémonos también de que la repetición misma, la lógica de la repetición, e incluso la compulsión a la repetición, sigue siendo, según Freud, indisociable de la pulsión de

²²⁹ «Era como si se exhumara un archivo mantenido en perfecto orden», cf. Freud S., *Obras completas vol. II, óp. cit.* (nota 217), págs. 293-295.

²³⁰ La frase «El suplemento *transforma* y *aparta (détache)*» adquirirá todo su sentido. Cf. Derrida J., *La verdad en pintura, óp. cit.* (nota 54), pág. 257.

²³¹ Por límites de espacio no podemos analizar los comentarios de Freud acerca de la *Urszene* («Escena primordial»). Para los interesados reenviamos a *Obras completas vol. XVII, óp. cit.* (nota 114), 1979, págs. 29-40. En lo que se refiere al prefacio de Derrida al libro de N. Abraham y M. Torok *Le Verbiér de l'homme aux loups, précédé de "fors"*, le dedicaremos el §4 de la parte III de nuestro trabajo.

muerte. Por tanto, de la destrucción. Consecuencia: en aquello mismo que permite y condiciona la archivación, nunca encontraremos nada más que lo que expone a la destrucción, y en verdad amenaza con la destrucción, introduciendo a priori el olvido en el corazón del monumento. En el corazón mismo del «de memoria». El archivo trabaja siempre y a priori contra sí mismo.²³²

¿Qué significa que el archivo trabaje contra sí mismo? El archivo, suplemento que añade y suple a la vez, memoria y posibilidad de todo acontecimiento, está habitado por un mal. Que el mal del archivo se deje vislumbrar en el texto de Freud por las metáforas que intentan atraparlo —al archivo, a su concepto imposible— es una vía que el psicoanálisis y la deconstrucción incitan a seguir. Paso a paso nos invade la sospecha de que a la cuestión del archivo está ligado otro aspecto ineludible: el de la «impresión», lo cual nos devuelve otra vez a la temática de las transcripciones que se trataron de suprimir. Derrida, en el preámbulo de *Mal d'archive*, lo subraya: «La primera impresión sería *escritural* o *tipográfica*: la de una inscripción (*Niederschrift*, dice Freud de un extremo a otro de su obra) que deja una marca en la superficie o en el espesor de un soporte»²³³. Sabemos —gracias a ciertos efectos desenterrados por Derrida— que a lo largo de su obra Freud abunda en metáforas ligadas a la idea de la impresión y de la inscripción, incluyendo palabras circunscritas al ámbito de la tipografía, tales como «reimpresión» («*Neudruck*») y «reedición» («*Neuaufgabe*»). Derrida se abrió paso de esta manera en su relación con Freud, proponiendo un texto de una fuerza que casi podría resultar violenta y cuyo pasaje que proponemos solo en parte muestra su rompedora visión con lo establecido hasta ese momento sobre Freud:

El texto inconsciente esta ya tejido con huellas puras, con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza, texto en ninguna parte presente, constituido por archivos que son ya *desde siempre* transcripciones. Laminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, *suplementariamente*: *nachträglich* quiere decir también *suplementaria*. La apelación al suplemento es aquí originaria y socava lo que se

²³² Derrida J., *Mal de archivo*, *óp. cit.* (nota 14), págs. 19-20.

²³³ *Ibidem*, pág. 34. Estos aspectos también se retoman en *El papel o yo... ¿qué quiere que le diga!* (1997), en Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 55), págs. 216-223.

reconstituye con retardo como el presente. El suplemento, lo que parece añadirse coma lo lleno a lo lleno, es también lo que suple.²³⁴

La lógica suplementaria es aquello que Derrida aporta como un potenciador del texto freudiano. Lacan, a nuestro aviso, se equivoca en no querer ver en la lectura derridiana de Freud, un enriquecimiento de éste. Dejemos estos aspectos para la parte II de la investigación.

Más allá de la famosa carta enviada a Fliess el 6/XII/1896, para reencontrarnos con la temática de la «impresión» nos basta con volver a las páginas en las que se analiza el proceso de la transferencia (*Übertragung*) y constatar que también en esta dinámica de repetición tan peculiar, el analista tiene que habérselas una vez más con reimpresiones y reediciones de vivencias psíquicas que para el paciente permanecen inconscientes, pero que vive «como vínculo actual con la persona del médico»²³⁵. También en ese transporte de afectos correspondiente a vivencias del pasado que nunca fueron presentes, que se reiteran en la conciencia como si brotaran de la nada, pues bien, también en este transporte se trata de un mal de archivo, de un retorno de éste. Dicho de otra manera, el mal de archivo como transferencia es aquel momento en que se implica un no saber por parte del sujeto y se constituye un sujeto-supuesto-saber, el analista, que no tiene por qué saber —y de hecho no sabe nada—²³⁶. La transferencia es cabalmente el encuentro de(l) otro a través del cual el sujeto puede desarrollar el inconsciente en cuanto saber desplegado como efectos de verdad, pero que se producen —tales despliegues— en unos ámbitos no controlados por el saber. En la transmisión mediante el dicho hay una parte que va más allá —el decir— cuya virtualidad opera y no es fácilmente franqueable. Esta virtualidad —en la cual el sujeto está cuestionado— no siempre se puede manejar y el escollo de la transferencia es este: el sujeto (de la enunciación) habla a través del sujeto (del enunciado) y no se reconoce como tal. En este desconocimiento está incluido el receptor, que está siempre descentrado al representar otro del que es, puesto que en la transferencia se plasma una estructura que

²³⁴ Freud y la escena de la escritura (1967), en Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967. *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 291.

²³⁵ Freud S., *Obras completas vol. VII*, *óp. cit.* (nota 139), pág. 101. Sin embargo, la primera vez que aparece el término «transferencia» en el mismo sentido es en los *Estudios sobre la histeria*, cf. Freud S., *Obras completas vol. II*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, págs. 306-307.

²³⁶ Hemos de aclarar que la transferencia, sin duda un mal (de) archivo, es también la única ancla de salvación para el análisis: «La transferencia, destinada a ser el máximo escollo para el psicoanálisis, se convierte en su auxiliar más poderoso cuando se logra colegirla en cada caso y traducírsela al enfermo»; *Fragmentos de un caso de histeria*, en Freud S., *Obras completas vol. VII*, *óp. cit.* (nota 139), pág. 103.

pone en juego (algo de) la verdad y que no tiene nada que ver con una serie de sentimientos advertidos por el paciente. Es cabalmente una reproducción en la cual lo más transparente pasa completamente inadvertido: los archivos exhumados en tanto suplencia y/o añadidura. Esto nos devuelve al mal de archivo como represión: nunca se reprime «algo», sino que el estatuto ontológico de la represión *es* la *disociación*.

Antes de aclarar lo apenas escrito, habrá que centrarse sobre las condiciones de posibilidad de la transferencia. ¿Cómo “se hace” la transferencia? Será necesaria otra pausa, otro breve rodeo (*détour*), para captar mejor la importancia de este concepto fundamental. Freud aborda por primera vez esta cuestión en el caso de Dora —un caso, por lo demás, en el que de la transferencia no se hizo un uso ejemplar—. Allí se apunta, en unas pocas pinceladas, una definición hartamente precisa y que no se modificará esencialmente en sus siguientes obras:

¿Qué son las transferencias? Son reediciones, recreaciones de las mociones y fantasías que a medida que el análisis avanza no pueden menos que despertarse y hacerse conscientes; pero lo característico de todo el género es la sustitución de una persona anterior por la persona del médico. Para decirlo de otro modo: toda una serie de vivencias psíquicas anteriores no es revivida como algo pasado, sino como vínculo actual con la persona del médico. Hay transferencias de estas que no se diferencian de sus modelos en cuanto al contenido, salvo en la aludida sustitución. Son entonces, para continuar con el símil, simples reimpresiones, reediciones sin cambios (*Das sind also, um in dem Gleichnisse zu bleiben, einfache Neudrucke, unveränderte Neuauflagen*). Otras proceden con más arte; han experimentado una moderación de su contenido, una *sublimación*, como yo lo digo, y hasta son capaces de devenir conscientes apuntalándose en alguna particularidad real de la persona del médico o de las circunstancias que lo rodean, hábilmente usada.²³⁷

¿De quién es subalterno el médico? De los primeros objetos amorosos que, habitualmente, son los padres. Las mociones pulsionales experimentadas con los padres o con aquellos que ejercieron sus funciones, retornan en una «reimpresión»

²³⁷ Freud S., *ibidem*, pág. 101. También Lacan en su seminario dedicado a la transferencia insiste más veces en que la realidad del pasado es la esencia de la transferencia. Añadimos que dicho pasado se da como reproducción en el presente y no como presencia que convoca un pasado, cf. Lacan J., *La transferencia*, *óp. cit.* (nota 191), pág. 202. Siempre en el mismo sentido —pero con otro lenguaje, en otro tiempo— Lacan se referirá a la transferencia: «Esto es: que el sujeto, por la transferencia, es supuesto al saber por el cual consiste como sujeto del inconsciente y que es eso lo que es transferido sobre el analista, o sea, ese saber en la medida en que no piensa, ni calcula, ni juzga para no por ello producir menos efecto de trabajo», cf. *Televisión* (1974), en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15), pág. 557.

(«*Neudruck*») y «reedición» («*Neuaufilage*»), pero puede tratarse también —y aquí radica el mal de archivo para el que no disponemos de un concepto salvo el poder “llamarlo” «suplemento»— de una repetición sin edición original, es decir, de una añadidura, de un sustituto del que no se sabe qué o quién está sustituyendo: algunas mociones pulsionales que se reeditan en la actualidad con el analista, no fueron vividas como tales en su época y se apuntalan ahora, gracias a la transferencia, *añadiéndose*. La dificultad se ve incrementada por una cuestión que entraría en el campo de la ética, del ser-juntos como condición necesaria del existir de cada uno²³⁸, y es que la transferencia como una de las peculiaridades del mal de archivo, es también la reedición de archivos donde *aquello* que se da nunca puede estar desligado del *cómo* de su manifestación. Este aspecto crucial depende del otro, analista o no, a quien se destina el envío de la transferencia. A este propósito citamos el siguiente pasaje tomado de la obra *Sueño y telepatía* (1922) que trata el sueño recurrente de una mujer donde el rostro del sujeto masculino no se presenta hasta cierto momento: «El original nunca se le había mostrado, pero su copia (*Abdruck*) en la «transferencia» autoriza la conclusión de que habría debido de ser desde siempre el padre»²³⁹. «Habría debido ser», pero lo único que sabemos es una falta radical por la cual caemos en una paradoja: hay copia sin original. Se reeditan archivos, (re)aparecen de un modo quizás *unheimlich*, teñidos por una familiaridad que se torna sospechosa e inquietante: la suposición que el archivo sea una suplencia y una añadidura a la vez no desmantela la carga angustiosa que lo indecible del archivo porta consigo, su mal radical.

Por ello volvemos a preguntarnos con Derrida: ¿hasta qué punto podemos tratar del «concepto de archivo» antes y después de Freud? Derrida nos deja, sin duda, unas líneas de vibrante homenaje al padre del psicoanálisis:

Quiero hablar de la *impresión dejada* por Freud, por el acontecimiento que porta este apellido, la *impresión* casi inolvidable e irrecusable, innegable (incluso y sobre todo por los que la niegan) que Sigmund Freud le habrá *hecho* a cualquiera que, después de él, hable *de él* o *le* hable, y deba, por tanto, aceptándolo a no, sabiéndolo a no, dejarse marcar así: en su cultura, en su disciplina, sea la que sea, en particular la filosofía, la medicina, la psiquiatría y más precisamente aquí, ya que debemos hablar de memoria y

²³⁸ Santos J., *Cuestiones de marco*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2014, pág. 9.

²³⁹ Freud S., *Obras completas vol. XVIII, óp. cit.* (nota 159), pág. 205. La estructura de la verdad es puesta en tela de juicio por la dinámica de la transferencia en cuanto ésta se dirige inconscientemente sobre un objeto que refleja otro.

de archivo, la historia de los textos y de los discursos, la historia política, la historia del derecho, la historia de las ideas o de la cultura, la historia de la religión y la religión misma, la historia de las instituciones y de las ciencias, en particular la historia de ese proyecto institucional y científico que se llama el psicoanálisis. Sin hablar de la historia de la historia, la historia de la historiografía. En cualquier disciplina que sea, ya no se puede, no se deberá ya poder nunca más —por tanto, no se tienen ya el derecho ni los medios para ello—, pretender hablar de esto sin haber sido marcados con anterioridad, de una forma o de otra, por esta impresión freudiana. Es imposible e ilegítimo hacerlo sin haber integrado, bien o mal, de forma consecuente o no, reconociéndola o denegándola, lo que se llama aquí la *impresión freudiana*. Si se tiene la impresión de poder no tenerla en cuenta, olvidándola, borrándola, tachándola u objetándola, ya se ha confirmado, se podría incluso decir refrendado (por tanto, archivado), alguna «represión» alguna «supresión» (*repression* o *suppression*). He aquí quizá lo que yo entendía sin entenderlo, lo que oscuramente quería sobre-entender por «impresión freudiana», dejándome dictar estas palabras al teléfono.²⁴⁰

«Dejándome dictar estas palabras al teléfono», aparato protésico representante del *ghost* con el que Derrida puede entender sin entender —o entender *après coup*, con efecto de retardo— la «impresión freudiana», *impresión* después de la cual no se podrá tratar de la misma forma la cuestión del archivo. Poco importa que la impresión dejada por Freud se integre bien o mal en las andanzas contemporáneas de, por ejemplo, los mentados servicios *clouds*, en cuanto su impresión tiene valor retroactivo y ha modificado —desde siempre— aquello que le pertenece al archivo, a sus males y a todo lo problemático que lo rodea. Cualquier gesto de evitación refrendará la impresión freudiana y de nada valdrá apelar a la distinción de métodos o disciplinas: «no se tienen ya el derecho ni los medios para ello», apunta Derrida —aunque es cierto que el discurso capitalista y los fantasmas por él producidos tratan una y otra vez de suprimir ciertas *impresiones* “perniciosas”...

Optaremos por dejarnos interrogar —en contra de una razón dominante que trata de refrendar un discurso sin fisuras— por lo que más nos asedia en *Mal d'archive*:

²⁴⁰ Derrida J., *Mal de archivo*, *óp. cit.* (nota 14), págs. 38-39. También cabe recordar lo expuesto en *D'un ton apocalyptiques adopté naguère en philosophie* acerca del apocalipsis y la transferencia: «Pero pienso en otro pliegue, en el cual estamos nosotros también: todo lo que actualmente puede inspirar un deseo desmistificador con respecto al tono apocalíptico, a saber un deseo de luz, de vigilancia lúcida, de vigilia elucidadora o de verdad, todo eso se encuentra ya en el trayecto y yo diría en transferencia de apocalipsis», cf. Derrida J., *D'un ton apocalyptiques adopté naguère en philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1983. *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. A. M. Palos, México D. F., Siglo XXI editores, 1994, pág. 63.

aquellos momentos que unen la reflexión derridiana sobre la inscripción, el soporte y el espaciamiento, al corpus freudiano, tal y como queda reflejado claramente en este pasaje:

Freud ha hecho posible el pensamiento de un archivo propiamente dicho, de un archivo hipomnémico o técnico, del soporte o de lo subyectil (material o virtual) que, en lo que ya es un *espaciamiento* psíquico, no se reduce a la memoria: ni a la memoria como reserva consciente, ni a la memoria como rememoración, como acto de recordar. El archivo psíquico no corresponde ni a la *mnéme* ni a la *anamnesis*.²⁴¹

Sabemos —gracias a la publicación de documentos privados— que la cuestión del archivo fue *escrita y enviada* —de por sí la escritura es un envío— por Freud a su amigo Fliess en una carta a la que ya nos referimos, la del día 6/XII/1896. No se habla de «archivo» como tal, pero sí de *impresión* y de lo que a ella está ligado:

[...] Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un *reordenamiento* según nuevos nexos, una *retranscripción* {Umschrift}. Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos [subrayado nuestro]. En su momento (afasia) he afirmado un reordenamiento semejante para las vías que llegan desde la periferia [del cuerpo a la corteza cerebral]. Yo no sé cuántas de estas transcripciones existen. Por lo menos tres, probablemente más.²⁴²

Se trata, en efecto, de una tesis que no puede decirse, que queda truncada y sin voz —afásica— en el preciso instante en que inscribe las bases de su asidero en un suelo inestable y endeble, que tiene como punto de apoyo lo múltiple y no lo simple, impidiendo, a priori, la consignación hegemónica, clara e identitaria del concepto de memoria. También la memoria en su misma constitución, tal y como lo hace el archivo, trabaja contra sí misma. La base de nuestro conocimiento, el almacenamiento recolector de la memoria, es múltiple y no simple: algo puede perderse en las diferentes transcripciones, en las «diversas variedades de signos» una dislocación podría trastocar

²⁴¹ Derrida J., *ibidem*, pág. 99.

²⁴² Freud S., *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Farnkfurt at Main, S. Fischer Verlag, 1986. *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, 2008², pág. 218.

el edificio conceptual de lo tético. Tenemos aquí la cuestión que se abre paso con la entrada en escena de las transcripciones que constituyen e imposibilitan a la vez la emergencia de un origen que no será simple, sino en diferimiento y diferenciación entre varios registros. De manera cabal, el archivo y la memoria, si bien sean las condiciones de posibilidad de fijar una identidad, no hacen más que trastocar toda posibilidad de “mismidad”, de vuelta sobre sí, a menos que esta vuelta a la mismidad no esté alterada de tal forma que introduzca en «lo mismo» (que retorna) una ingobernable alteración. Dicha alteración es el resto que en todo decir va más allá de lo dicho —un resto como espectro—, esa parte de la voz no inscrita en el *grama* (γράμμα) y que no encuentra morada al *estar* en la diferencia entre lo ya no natural y lo no-todavía discurso significativo²⁴³. Pese a esta clarividencia que encontraba su anuncio en las afasias y en los síntomas de conversión histérica, es bien sabido el optimismo que acompañaba el comienzo de las especulaciones freudianas y que se ilusionaba con la posibilidad de volver a encauzar y acoplar la representación reprimida con el afecto desplazado. En aquellos años dorados de las andanzas freudianas, con el retorno de lo reprimido se suponía la curación: la representación inconciliable puede ser nuevamente significada y con ella, a posteriori, el afecto desplazado puede dejar de ocupar el lugar parasitario en el interior de lo anímico para encontrar su justo alojamiento y dejar de insistir en la cadena significativa para poder ser simbolizado. Sin embargo sabemos que no hay represión sin retorno de lo reprimido, esto es, no hay (*il n'y a pas*) como tal «lo reprimido» rastreable en un tiempo y un espacio donde localizar el momento de la represión. Solo su retorno que parte de una disociación original, de una diferencia, nos es consignado.

Puestos en guardia desde aquello que, de manera imperfecta e inestable, denominamos «deconstrucción», todo discurso y todo evento siempre están anticipados por un antes que se subsume en un después y la ingobernable alteración —que porta consigo la marca de lo *unheimlich*— es la que ya, desde su origen como diferencia, habitaba el «efecto de retardo» y la «represión». ¿Cómo pensar un presente reconstituido por el efecto de retardo sin que haya una ingobernable alteración que se llama(rá) *Wiederholungszwang*, «compulsión a la repetición»? Un tal *impasse* para el

²⁴³ A este respecto reenviamos a las interesantísimas páginas de Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, *óp. cit.* (nota 89), págs. 69-72. Sobre la cuestión del mal de archivo como un asedio de la *hantise* que trastoca toda mismidad del archivo, remito a: Santos J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, págs. 100-108.

pensamiento es el destino del psicoanálisis tal y como lo conocemos desde la famosa carta ya mencionada del 6/XII/1896: la impresión de las huellas mnémicas como *Wahrnehmungszeichen* se da en un espacio-tiempo indeterminable y solo es posible suponer la impresión “original” a posteriori, *après coup*, gracias a una nueva inscripción, a una repetición, cayendo inmediatamente en un dato: si la génesis de la significación se da siempre a posteriori, con efecto de retardo, como diferencia y diferimiento, no se dará “el” momento de la impresión original, no subsistirá el origen puro de la impresión. Siempre habrá en el origen una *différance*, un diferimiento en tanto que las huellas mnémicas entrarán como significaciones en la cadena signifiante a posteriori, por una sucesión de transcripciones. En esta *différance* habrá siempre una pérdida, un resto irreductible por fuera de la significación, *hors-signifié*, que se plasmará en una repetición cuya destinación será de no llegar a ningún destino.

Hay algo que destrona al soberano «*Lustprinzip*», el que se había creído desde el comienzo de las tribulaciones analíticas como el rector del aparato anímico. Freud subsume a posteriori un imperio que se inscribe en lo más íntimo de la naturaleza de las pulsiones: la compulsión a la repetición. ¿Pero podemos referirnos a la *Wiederholungszwang* como a un «principio»? La pregunta es capciosa y seductora porque ya vimos más arriba, en la cita de Derrida, que la compulsión a la repetición es indisociable de la pulsión de muerte, de ese momento *lógico* en el que la pulsión trata de retornar hacia aquello de lo cual surgió: lo inanimado. La pulsión es acéfala, sin ritmo identificable al no subsistir una variación en su empuje: brota de un vacío al que retornará. Este origen diferido que supone la pulsión de muerte como compulsión a la repetición, es lo que desbarata y «amenaza toda principialidad, toda primacía arcóntica, todo deseo de archivo»²⁴⁴. ¿Será este desfallecimiento en la intimidad del deseo *de* archivo lo que constituye el mal, la enfermedad, la fiebre del archivo? El archivo como memoria y más alta constitución del acontecimiento está, desde siempre, en pleno deshacimiento, roto, incompleto, porque ya opera —contaminando todo ἀρχή— la compulsión a la repetición:

[...] bajo la forma de una pulsión de destrucción, la propia pulsión de conservación, que podríamos asimismo denominar la *pulsión de archivo*. Esto es lo que llamábamos hace poco, habida cuenta de esta contradicción interna, el *mal de archivo*. Ciertamente no habría deseo de archivo sin la finitud radical, sin la

²⁴⁴ Derrida J., *Mal de archivo*, *óp. cit.* (nota 14), pág. 20.

posibilidad de un olvido que no se limita a la represión. Sobre todo, y he aquí lo más grave, más allá o más acá de ese simple límite que se llama finidad o finitud, no habría mal de archivo sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión y de destrucción. Ahora bien, esta amenaza es *infinita*, arrastra la lógica de la finitud y los simples límites fácticos, la estética trascendental, se podría decir, las condiciones espacio-temporales de la conservación. Digamos más bien que abusa de ellos. Un abuso así abre la dimensión ético-política del problema. No hay un mal de archivo, un límite o un sufrimiento de la memoria entre otros: al implicar lo infinito, el mal de archivo está rozando el mal radical.²⁴⁵

El mal *de* archivo y el mal *del* archivo, entonces, como la más alta constitución de todo acontecer que porta consigo una falta, una incompletud, una ruptura, una peligrosa lógica suplementaria corroída por un origen como *différance*, como desaparición sin resto, una pulsión que asume los tintes de la muerte como «la impaciencia absoluta de un deseo de memoria»²⁴⁶.

A modo de conclusión preliminar, aquello que no tiene término, la memoria y su repetición por y en el archivo, confiamos nuestro texto a las palabras del Poeta que trató de legar en la escritura la memoria del ser para el fundamento de lo imposible: *El oficio de vivir*, lo que solemos llamar «ética».

Ormai so che queste *note di diario* non contano per la loro scoperta esplicita, ma per lo spiraglio che aprono sul modo che inconsciam. ho di essere. Quel che dico non è vero, ma traduce —per il solo fatto che lo dico— il mio essere.²⁴⁷

La escena y teatralidad de la escritura, las «notas de diario» que soportan y posibilitan el decir, elemento archivador que esconde tanto como lo que revela, vehículo

²⁴⁵ *Ibidem*, pág. 27.

²⁴⁶ *Ibidem*, anexo. También remitimos a la interesante reflexión contenida en una obra que tanto comentamos en el capítulo primero de esta parte: Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, *óp. cit.* (nota 80), pág. 84: «Esta voluntad de gozar propia de la pulsión de muerte auspicia el desfallecimiento de la memoria, destruye desde dentro cualquier proceso de archivo, instaura el olvido irrebasable en el corazón del monumento, ironiza cualquier contrato dialógico y comunicativo».

²⁴⁷ Pavese C., *Il mestiere di vivere*, Torino, Einaudi, 1992, pág. 322. «Ya sé que estas *notas de diario* no cuentan por su descubrimiento explícito, sino por la rendija que abren sobre el modo inconsciente que tengo de ser. Aquello que digo no es verdad, pero traiciona —por el solo hecho de que lo digo— mi ser». Traducción nuestra.

de la verdad como de la mentira, es asimismo la condición de posibilidad de todo acontecimiento que porta consigo el mal radical: una ingobernable disociación en la mismidad. El (mal de) archivo está siempre trabajando contra sí mismo (im)posibilitando todo acontecer.

¿Y si el *Nachträglichkeit* fuera el mal del archivo que no permite cerrar, constituir un archivo más que como apariencia interminable (*Endlosigkeit*) de un archivo que nunca estará completo, cerrado, sino siempre en deconstrucción, marcado por las huellas de sus ausencias, de sus restos en falta, o incluso asediado por sus presencias, por las añadiduras? Freud, en su testamento al que volveremos, ya puso en guardia que el carácter interminable de la cura depende de la transferencia, más exactamente de «[...] dominar una pieza no tramitada de la transferencia»²⁴⁸.

Recordar la importancia del efecto de retardo para la constitución o puesta en marcha de la *différance*, nos llevaría un tiempo y un espacio del que no disponemos. Para ello reenviamos al excelente trabajo de Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*²⁴⁹ donde se explica muy bien cómo, desde los *impasses* del génesis en la filosofía de Husserl —la imposibilidad de distinguir netamente entre un origen como punto o como devenir— Derrida, pensando los entrelazamientos entre lenguaje, escritura y diferencia siempre a partir del proyecto “arqueológico” de Husserl, no podrá que arribar al texto freudiano como el auténtico demoledor de la determinación unívoca del ser como presencia. Freud, ya lo articulamos más arriba, hace del presente una reconstitución a posteriori porque su concepción del aparato psíquico —los «abrirse paso» (*Bahnung*) que conformarán las rutas impresas como si de una escritura se tratara— está marcada por una dinámica en las que ya está introducida la diferencia como diferenciación y diferimiento. Solo así es posible conjeturar —tal y como lo hace Freud en la famosa carta a Fliess del 6/12/1896— un (efecto de) retardo originario, un origen como *différance*: temporización como diferenciación y espaciamiento como diferimiento. También para Freud el presente sincrónico es imposible.

²⁴⁸ *Análisis terminable e interminable* (1937), en Freud S., *Obras completas vol. XXIII*, *óp. cit.* (nota 53), pág. 221.

²⁴⁹ Cf. Kofman S., *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, págs. 54-61. También apuntamos la cuidadosa lectura que se hace de la cuestión de la *différance* en relación a Freud en Peretti C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 97-101.

§12. *Coupures*: la indeterminación del *pharmakon*

Hemos repetido hasta la saciedad que el archivo es indisociable de su retorno. Como tal, guarda relación —incluso podríamos afirmar que le proporciona su estructura— con la represión, en tanto hablamos de algo suspendido que está custodiado. La suspensión y el custodiar son momentos del archivo, del poder-ser del archivo. ¿Sería posible constituir una ciencia del archivo? Sin duda, sin archivo no podría darse ciencia alguna. El archivo, inseparable de su retorno, ¿es un movimiento que hace de él un *pharmakon* para sí mismo y para aquel hacia el cual el retorno está destinado? Es un planteamiento arriesgado otorgar al retorno del archivo freudiano el estatuto del *pharmakon* tal y como nos fue legado por Derrida en *La pharmacie de Platon*. Sabemos que un aspecto asignable al *pharmakon* es que trastoca toda posibilidad de “mismidad”, de vuelta sobre sí, a menos que esta vuelta a la mismidad no esté alterada de tal forma que introduzca en lo mismo que retorna una ingobernable alteración. Ésta alteración es la que constituye el archivo en el texto freudiano, ni suplemento, ni añadidura o, a la vez, suplemento y añadidura.

Es una vía capciosa —otra más— la que intentamos aquí, pero en su vía nos puso un texto que reproducimos en parte.

J. NASSIF – C’est justement ce que j’ai avancé : il n’y a pas de coupure définitive, tout malade entrant en analyse a à répéter la coupure de Freud.

P. ALLIEN – Oui, mais il faut souligner qu’il ne s’agit pas là d’un débat d’idées : nous avons affaire effectivement à des forces suturantes et la coupure est à refaire à chaque niveau de la pratique et de l’institution. Il faut bien en venir à envisager la question du rapport des forces et de la fonction de l’idéologie.

J. NASSIF – J’en viendrai nécessairement là en parlant de l’institution psychanalytique, qui ne peut se poser par rapport aux autres que comme l’institution de toutes les autres institutions. Car l’institution psychanalytique consiste à voir que les mots mis ensemble constituent un acte et que toutes les institutions baignent dans un langage (donc une institution déjà) et sont en tant que telles mises entre parenthèses au sein de l’institution psychanalytique qui répète ces actes d’institution ; l’événement constitué par l’institution de la famille par exemple (le nom propre) va devoir être répété, repris, remis sur le tapis dans l’analyse et peut-être dénoué.

M. MONTRELAY – Nassif a mis la coupure épistémologique également en rapport avec la jouissance. Ne pourrait-on pas reprendre la question de l'hypnose en interrogeant son rapport de jouissance avec le discours lui-même ?

J. NASSIF – précise qu'il n'a parlé que de la coupure de Bernheim, et que la question de Madame Montrelay anticipe sur son exposé qui consistera à envisager ultérieurement la coupure de Freud.

B. THIS – La notion de coupure pourrait être introduite bien antérieurement dans la pensée occidentale, comme le démontre par exemple le récent travail de Derrida sur le *pharmakon* (Tel Quel n° 32-33) qui est en même temps le remède et le poison : c'est dans notre civilisation que le langage a introduit cette coupure et toute la pensée humaine concernant l'objet thérapeutique tourne autour de cela. Derrida nous montre ensuite comment le logos lui-même est un *pharmakon*. Tout ce que nous avons développé ces derniers jours concernant la différence entre la psychothérapie et la psychanalyse s'éclaire à la lumière de son travail, et nous en venons au cours de la culture à des coupures de plus en plus essentielles.

J. NASSIF – Oui, mais attention, pour Derrida il n'y a pas de coupure, pas de science. Il présente lui-même son discours comme jeu. Mais son discours sur le *pharmakon* serait-il possible sans la coupure de la psychanalyse?²⁵⁰

Lo que citamos es un breve extracto de una charla dirigida por Lacan y en la cual aparece el nombre de Derrida acerca de la cuestión de la *coupure*, la cortadura o el corte que supuso —según el tratamiento que B. This hace del pensamiento de Derrida— el *pharmakon*, un indecible por excelencia que termina por contaminar, en su ser *a la vez* remedio y veneno, al logos mismo. Es una de las conclusiones de *La pharmacie de Platon*²⁵¹, texto publicado en los números 32 y 33 de la revista *Tel Quel* en 1968. Reducir en pocas líneas lo que semejante texto supuso y supone a lo largo de los años, no es tarea sencilla ni aconsejable: se reduciría el mérito de uno de los textos más importantes de Derrida. El tratamiento que se concentró en torno al logos en los comienzos de la filosofía supondría una tarea demasiado larga que nos desviaría de nuestro camino. Abreviando, podemos decir que el logos es la historia, los pasos, los cortes en los que se constituye, mediante el lenguaje, el lugar del ser, su espacio, su poder ser pensado en oposición a aquello que no puede ser pensado ni dicho. En su origen el logos es el ser y su diferencia con el no ser. Muy tempranamente el logos se

²⁵⁰ Lacan, J., *Intervention sur l'exposé de J. Nassif*, publicado en «Lettres de l'Ecole freudienne de Paris», n° 7, 1968, págs. 40-42.

²⁵¹ Cf. Derrida J., *La diseminación*, *óp. cit.* (nota 62), págs. 91-260.

articula —es ya articulado, desde siempre— como dialéctica en la que se articula el ser como diferencia respecto al no ser. Esta contaminación es originaria y no será la más problemática a los ojos de los pensadores, puesto que otra ocupará lo marginado:

Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, “gráficos” en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulados por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto “escritos” aun cuando sean fónicos. La idea de institución —vale decir de lo arbitrario del signo— es impensable antes de la posibilidad de la escritura y fuera de su horizonte. Es decir, simplemente, fuera del horizonte mismo, fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la *distribución* espacial de los signos, al *juego regulado* de sus diferencias, inclusive si éstas son “fónicas”.²⁵²

El proceso de marginación constituye de por sí un síntoma y está muy unido a la temática del olvido, el recuerdo, la memoria, el signo, el logos y la escritura. Ya sabemos que la escritura, además de ser el lenguaje del ausente, posibilita a la vez que debilita la memoria. En Freud la creación del archivo y la sustanciación de la memoria dependen de unas marcas y su posterior serie de transcripciones. Pudimos analizar que la relación entre el original y la copia sufre un Freud unos *impasses* de difícil asimilación lógica, que resumimos de la siguiente manera: (la transferencia como) repetición de una copia sin original. El archivo, como la escritura y el signo, permite la creación y el sustento de la memoria, la posibilidad de edificar un saber. Sobre esta cuestión hay un pasaje en *La pharmacie de Platon* que proponemos:

Siempre tiene, pues, la memoria, necesidad de signos para acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación. El movimiento de la dialéctica lo testimonia. La memoria se deja así contaminar por su primer exterior, por su primer suplente: la *hipomnesis*. Pero con lo que sueña Platón es con una memoria sin signo. Es decir, sin

²⁵² Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 16), pág. 58. Este pasaje también está citado en la introducción de Silvano Petrosino para la edición italiana de *La pharmacie de Platon*, cf. *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca book, 1985. En el excelente estudio introductorio de S. Petrosino titulado «Ancora su il *pharmakon* di Derrida», se remarcen aún más las connivencias entre el *pharmakon* y la escritura. Nosotros trataremos de añadir la cuestión del archivo.

suplemento. *Mneme* sin *hipomnesis*, sin *pharmakon*. Y eso en el momento mismo, y por la misma razón que llama sueño a la confusión entre lo hipotético y lo anhipotético en el orden de la inteligibilidad matemática (*República*, VII, 533 b).²⁵³

En el proceder del texto de Derrida lo que esté en cuestión es el sueño —sintomático— de Platón de una memoria sin signo, una memoria que escape a la suplementariedad. Pues «suplemento», «*pharmakon*» y «archivo», como tratamos de mostrar, están muy entrelazados. ¿Pero qué tiene de peligroso el suplemento del signo —o de los de los *Wahrnehmungszeichen*—? Desde Platón, responde Derrida, se trata de una cuestión de esencia: en sí, el signo es indefinible tanto como ente, tanto como no-ente. Con Freud y su dialéctica de la escena originaria re-constituida posteriormente (somos conscientes de la ambigüedad), el problema es también el señalado en los primeros textos de Derrida: la imposibilidad de distinguir el original de su copia:

Ese es el peligro. Y lo que permite al tipo hacerse pasar por el original. Desde el momento en que el exterior de un suplemento se ha abierto, su estructura implica que pueda hacerse «tipar» [*se faire «typer»*], reemplazar por su doble, y que un suplemento de suplemento resulte posible y necesario. Necesario porque ese movimiento no es un accidente sensible y «empírico», está ligado a la idealidad del *eidos*, como posibilidad de la repetición del mismo. Y la escritura se le aparece a Platón (y después de él a toda la filosofía que se constituye como tal en ese gesto) como ese *arrastramiento* fatal del redoblamiento: suplemento de suplemento, significante de un significante, representante de un representante. (Serie, pues, de la que no resulta aún necesario —pero lo haremos más tarde— hacer *saltar* el primer término o más bien de la primera estructura y hacer aparecer su irreductibilidad). Es evidente por sí mismo que la estructura y la historia de la escritura fonética han representado un papel decisivo en la determinación de la escritura como redoblamiento del signo, como signo de signo. Significante del significante fónico. Mientras que este último se mantendría en la posibilidad animada, en la presencia viva de *mneme* o de *psiqué*, el significante gráfico, que le reproduce o imita, se aleja de él un grado, cae fuera de la vida, arrastra a ésta fuera de sí misma y la pone a dormir en su doble «tipado». De donde los dos efectos negativos de ese *pharmakon*: embota la memoria y si resulta caritativo, no es para *mneme*, sino para *hipomnesis*. En lugar de despertar a la vida en su originalidad «en persona», puede todo lo más restaurar los monumentos. Veneno debilitador para la memoria, remedio o

²⁵³ Derrida J., *ibidem*, pág. 163.

reconstituyente para sus signos exteriores, esos *síntomas*, con todo lo que esa palabra puede connotar en griego: acontecimiento empírico, contingente, superficial, generalmente de caída o de hundimiento, que se distingue, como un índice, de aquello a lo que remite. Tu escritura no cura más que el síntoma, decía ya el rey, con lo que nos enteramos de la diferencia infranqueable entre la esencia del síntoma y la esencia del significado; y de que la escritura pertenece al orden y a la exterioridad del síntoma.²⁵⁴

Venimos recordando —que equivale a “repetir”— en estas páginas que el síntoma fue definido por Freud como “formación de compromiso”: esta fue una de sus *coupures*, las rupturas —o serie de ellas— de la que hablaron los protagonistas de *La intervención sobre la exposición de J. Nassif*, citada más arriba. En el mérito del fragmento que citamos, si la ruptura que Derrida identifica en los textos platónicos es deudora de Freud, no entraremos. Nos interesa más demostrar lo que ya Borges escribió: que cada escritor crea a sus precursores. El caso Derrida-Freud nos parece emblemático también en este sentido. Freud precursor de Derrida, Freud pensador de la huella para cuya armazón conceptual tuvo que movilizar un ejército de metáforas escriturales que Derrida mostró en su complejidad. El *pharmakon* como síntoma que se distingue de aquello a lo que remite: ser un supuesto soporte para el funcionamiento y la puesta en marcha de un mecanismo. Su condición de ser remedio y veneno según la dosis, muestra su inscripción en la diferencia: no hay ni remedio, ni veneno, solo gradaciones que irán configurándose como remedio o veneno. De ahí su indeterminación ontológica.

§13. El archivo como *pharmakon*

La indeterminación inmediata o el ser como lo inmediato indeterminado es la manera en la que Hegel definió al ser²⁵⁵. Parece ser que el miedo a la indeterminación fue una de las posibles historias de la filosofía: en efecto el «ser» se dice de muchas maneras y esta dispersión fue uno de los miedos que la tradición de los autores que leemos atribuyeron a Platón y Sócrates. Muchos pensadores —a sabiendas o no— contribuyeron al desmantelamiento del origen puro. Freud, lo veremos más a fondo en la segunda parte, contribuyó en una manera determinante sin ser, aparentemente, su propósito. Su experiencia analítica le mostró —sus pacientes en su mayoría mujeres—

²⁵⁴ *Ibídem*, págs. 164-165.

²⁵⁵ Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, 1970, Suhrkamp. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial 1997, pág. 188.

la indeterminación de todo lo que se presenta: el presente que angustia es ya una reconstitución en acto de huellas pasadas que se reactualizan a cada momento. Que la repetición —y la transferencia— no se reduzca al diván y a la sesión terapéutica, es uno de los imposibles que Freud nos legó. Es el drama de una identidad rota desde el principio y que Lacan retomará muchas veces en sus comentarios de la fase o estadio del espejo. Nunca es posible determinar las añadiduras y las suplencias que componen lo que apresuradamente llamamos «identidad». Sobre el archivo y su retorno, sobre su disyunción originaria que hace de él un suplemento según lo articulado por Derrida, analizamos la transferencia, su dinámica, como uno de los nombres del archivo y su lógica: el archivo es (su) retorno. ¿Podríamos afirmar que el *pharmakon* del archivo es (la posibilidad de) su repetición, (de) su retorno y que de ello es deudor el psicoanálisis en cuanto su condición de operatividad es la transferencia, a la postre una reedición y reimpresión de archivos? De ser así, en esta arriesgada pregunta, trataríamos al archivo y a uno de sus nombres, la “transferencia”, como un remedio y sabemos que el *pharmakon* es también veneno.

Aproximándonos a la conclusión de este capítulo hemos recaído en un aspecto central sobre las cuestiones del archivo, la memoria y el olvido: el archivo retorna, el archivo es su mismo retorno, pero las vías del retorno no están constreñidas por una anticipación calculatoria y el retorno de lo mismo, como tal, no se da, a menos que introduzcamos en la mismidad una ingobernable alteración. Llegados a este punto del camino es evidente que la cuestión del archivo mina otro asunto radical al que se le tiene un cierto respeto por su historia, su imposición, su semblante: el de la verdad. En efecto la transferencia y su peculiar transporte y repetición de archivos, pone en juego algo de la verdad. ¿Pero de qué verdad *hablamos*? Hemos sugerido que la transferencia es un momento predestinado y preferencial para el retorno del archivo, incluso de un archivo que faltó en su origen y que pudo llegar a ser tan solo como efecto de retardo, como temporización. Hay una ausencia en el origen y esta *béance* (falla) es el mal de archivo que inscribe la verdad como contaminada por la ficción, en cuanto se da una falta de la verdad en la verdad misma, tal y como trató de señalar Lacan con la escritura $S(A)$. El archivo, su mal, sería para Lacan “propiedad” del registro simbólico y solo por ello puede retornar —entre desvíos y suspensiones— en la cadena significativa. La cuestión de la “propiedad” del archivo al orden simbólico en Lacan lo entrecomillamos porque habría que matizar demasiadas cuestiones. Por supuesto en Derrida el asunto parece más claro: el archivo no puede ser apropiado bajo ningún registro en cuanto

«produce, tanto coma registra, el acontecimiento»²⁵⁶. Y hemos aquí la apuesta: el mal de archivo encarnado en su retorno muestra la falta del significante que representa al sujeto para otro significante, el sujeto barrado, el significante elidido en la cadena: (*él*) *no sabe nada de eso*. Esta es la verdad con la cual hemos de reencontrarnos al nivel del inconsciente, *ça parle, ça se deconstruit*, una verdad sin rostro y cerrada. En definitiva una verdad sin verdad en cuanto no responde ni a la *aletheia* ni a la *adaequatio*²⁵⁷, modalidades pertenecientes al *logos* y a la palabra que se *autoescucha* en el oírse hablar. Pero el inconsciente y sus retornos del archivo pertenecen a otra escena²⁵⁸. Prosiguiendo, de escena en escena, el archivo y la transferencia contaminarían —a la vez que lo posibilitan— el delicado ámbito del testimonio, incluso del análisis. Lo rodean, lo asedian porque la transferencia, por lo que hemos escrito hasta el momento, trastocaría el fundamento de la verdad y, por consiguiente, del testimonio, al *poder ser* una copia sin edición original y Derrida, por su parte, indicó en *Demeure. Fiction et teimogne* como el testimonio está contaminado por una cierta ficcionalidad estructural²⁵⁹. No lo dudamos, pero nos preguntamos en qué se ancla la ficcionalidad, a qué es inherente. En este punto las posturas difieren, pues si para Lacan es siempre el orden intuitido por el significante el que propicia que sea la misma verdad la que haga posible la existencia misma de la ficción²⁶⁰, para Derrida la ficcionalidad es inherente a la estructura misma y comprendería también lo que se denomina «significante».

Del mismo modo, tampoco podremos afirmar tajantemente que lo que hace posible la verdad como ficción y la contaminación mutua entre ambas, es el orden instituido por el significante —a secas, el lenguaje— y todo aquello puesto en marcha desde él: metáfora y metonimia, condensación y desplazamiento. Si parece

²⁵⁶ Derrida J., *Mal d'archive*, *óp. cit.* (nota 14), pág. 24.

²⁵⁷ Apuntemos que en la teorización del discurso sin palabras desarrollado en el seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, la «verdad» ocupa uno de los cuatro lugares —los otros tres son: el agente o semblante, el Otro o el goce y la producción o el plus-de-goce—, dando una muestra irrefutable de como la verdad es una función del lenguaje y no a la inversa. La palabra que se oye a sí misma está constreñida por una estructura que determina los modos de la enunciación: se trata de la estructura del discurso sin palabras en la que se muestra que el semblante, el otro, la verdad y aquello que pueda producirse, son efectos del lenguaje. Cf. Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 9).

²⁵⁸ En el último Lacan la pertenencia sería del orden del *mi-dire*, el medio-decir o decir a medias, término aparecido por vez primera en el prefacio al libro de Rifflet-Lemaire A., *Jacques Lacan*, Bruxelles, Charles Dessart, 1970, pág. 10. Posteriormente el término será retomado ampliamente en la enseñanza oral y en algunos de sus escritos más tardíos.

²⁵⁹ Cf. Derrida J., *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1996, pág. 23.

²⁶⁰ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 24. Esta cuestión es difícil de resolver, pues no estamos seguros que el *significante* lacaniano sea el mismo que Derrida entiende y tampoco creemos que pueda resolverse en el ámbito de un significado trascendental. Por otra parte, tampoco la alteridad radical y el *Autre* lacaniano coinciden. Estas son algunas de las dificultades que se encuentran a la hora de escuchar el diálogo, la relación-sin relación entre Lacan y Derrida.

incuestionable que en estos tropos o procesos radica la contaminación entre verdad y ficción, su relación indisoluble. Lacan no dejará de insistir que es bajo la égida del *Autre* como lugar de la palabra que puede haber entre dos sujetos un testimonio fiable, un garante al cual remitirse no en tanto otro ente, sino en cuanto lugar de la palabra. Solo en el registro del lenguaje es posible articular un discurso sobre la verdad —aunque sea a través de la mentira— y mentir mediante la verdad, revelando, a la vez que trata de ocultarse, una contaminación entre ambas. Para ello podemos citar el famoso chiste de los dos judíos, tan amado por Freud, Lacan y Derrida:

En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. «¿Adónde viajas?», pregunta uno. «A Cracovia», es la respuesta. « ¡Pero mira qué mentiroso eres! —se encoleriza el otro—. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?»²⁶¹

Estos juegos que entremezclan verdad y mentira, que contaminan tanto a la ficción como a la veracidad con su par oposicional, quizás sean anticipados y generados por el mal de archivo, su imposibilidad de establecerlo como suplencia o añadidura, su efecto *après coup* que hacen imposible —en el registro simbólico, allí donde no hay borradura sin resto— la posibilidad de un retorno a un lugar de origen puro e incontaminado. El archivo puede vivir sin mí y el anhelo de acumulación y conservación que lo nutre están barrados por el mal del archivo y su imposibilidad de un retorno a la “mismidad”, por la razón de que no hay una vuelta sobre sí sin pérdida y que no esté alterada —en su retorno de lo mismo— por una ingobernable alteración.

Después de la verdad, con la verdad, la verdad absoluta alterada en su mismidad, asoma su par oposicional, la mentira absoluta como borradura sin resto²⁶². Para el psicoanálisis, allí donde se da una borradura sin resto, se entra en una zona donde verdad y mentira, realidad y ficción, en suma, todo aquello que pertenece al sentido, ya no tiene razón de ser. El territorio deja de ser el de la *Verdrängung* para ceder el puesto

²⁶¹ *El chiste en su relación con el inconsciente* (1905), en Freud S., *Obras completas vol. VIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 108.

²⁶² Derrida J., *Histoire du mensonge – Prolégomènes*. Conferencia pronunciada en abril de 1997 en el Collège International de Philosophie. Paris, Cahier de l'Herne Jacques Derrida, 2004.

a la *Verwerfung*. Ya comentamos ampliamente las implicaciones de la desestimación o forclusión en relación a un olvido en su esencia más radical que lo reprimido en tanto custodiado. Aquello que es desestimado (*verworfen*) no tiene posibilidad de retorno en la cadena significativa porque tanto la representación como el afecto adherido a ella han sido borrados. Por lo tanto ya no habrá posibilidad de reinserción en los estamentos del sentido en cuanto no se dará un sueño que lo pueda escenificar o lapsus que trate de indicarlo en su retruécano: no habrá rastro de formaciones del inconsciente para aquello que es desestimado. Freud, sin tener que leer demasiado entre las líneas, muestra en su texto que una especie de retorno se dará también en este caso: como «confusión alucinatoria» (cf. n.116). La pregunta que se insinúa, capciosa, es si también la borratura sin resto entendida como un olvido necesario es de verdad tal o si está, también ella, precedida por el archivo y sus males. ¿Acaso no se trata también de un mal de archivo —de su retorno— cuándo hablamos de la *Verwerfung* y de su versión lacaniana, la *forclusion*? En cierto sentido sí porque, aunque el plano no sea el del registro simbólico y el retorno se de en una zona *hors-signifié*, siempre estamos hablando de un archivo y de su mal: un retorno que no se puede controlar, una vuelta que sigue las leyes misteriosas del espaciamiento y de la temporización, una mal de archivo inscrito, quizás, en o con la *différance* como borratura del origen. La escena primaria recreada del *Hombre de los lobos* o, siempre del mismo caso, el episodio alucinatorio del dedo cortado que pende de un hilo de piel en un historial patológico que, según Freud, seguía perteneciendo al territorio de la neurosis, ¿no muestran una vez más la impenetrabilidad de las leyes del archivo?

El «archivo», el de la *impresión* freudiana, sigue bien lejos de ser captado en las prótesis (de archivo) que sustentan la realidad contemporánea, una época que no se ha librado —incluso sigue siendo más esclava— de la rabiosa voluntad de apropiación del archivo, sin considerar que éste sigue siendo lo más cercano y lo más lejano de aquello que puede denominarse como una «consignación completa». La lejanía sigue —y seguirá— vigente, porque no se ha vislumbrado todavía el misterio que rodea el registro y la huella, el registro de la huella o la huella del registro, aquel momento inaugural y sin origen en el cual la *Spur* se imprime en un soporte. No disponemos ni de *mnéme*, ni de *hipomnéme* para (el) ello y Freud, a través de su doctrina y praxis, muestra los caminos para una reescritura de la problemática del archivo: «No por casualidad

privilegia las figuras de la impronta y de la imprenta»²⁶³ para el *ello*, o aquel insabido que hace saber. Nadie como Derrida —es el caso de suscribirlo— supo exhumar este síntoma que se resiste en Freud, con Freud, el del mal de archivo, el de «la impaciencia absoluta de un deseo de memoria»²⁶⁴.

²⁶³ Derrida J., *Mal d'archive*, *óp. cit.* (nota 14), anexo.

²⁶⁴ Derrida J., *ibidem*, anexo. Esto, de alguna forma, aparece ya anticipado en *Ulisses gramophone*, allí cuando escribe: «[...] en una secuencia que habla del deseo de la memoria, el deseo como memoria del deseo y deseo de memoria.» Cf. Derrida J., *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, *óp. cit.* (nota 19), pág. 75. El deseo de una memoria absoluta aparece en muchos lugares de la obra de Derrida. Un ejemplo entre muchos es lo que leemos al final de *El papel o yo... ¿qué quiere que le diga!:* «Por una parte, como sueño con una memoria absoluta, pues bien, cuando suspiro (es mi propia respiración) por la conservación en verdad de todo, mi imaginación continua proyectando este archivo *sobre papel*», cf. Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 55), pág. 237. El deseo de memoria de Derrida en relación a Freud y lo que éste deseaba y teorizó acerca de la memoria, podrían ser el argumento de una tesis, incluso lo que leemos en *Schibboleth*: «Ninguna dialéctica de la certeza sensible puede tranquilizarnos en cuanto a la custodia de un archivo», cf. Derrida J., *Schibboleth. Para Paul Celan*, *óp. cit.* (nota 84), pág. 69. Una prueba más del infinito diálogo entre ambos.

Post-scriptum

Desde este anexo de una página suelta que puede perderse o desviarse, abriremos un espacio, el primero de los tres *injertos* que se diferenciarán de los tantos textos paralelos que también se injertarán como líneas de borde al camino que hemos elegido, *injerto* que querrá diferenciarse por mantener una cierta libertad respecto a las anotaciones del supuesto escritor del texto, como si dichos *injertos* fueran en efecto notas de lectores, o del lector que el escritor siempre es en su ejercicio de ceguera.

(Injerto)

Esta primera parte que, en su manifiesta in-completitud, ha quedado finiquitada con un fragmento de una cita que indica el mal que hace el archivo como lacra de la anticipación absoluta, muestra —en sus tres capítulos— como todas estas páginas no habrán sido sino una explicación del exergo que propusimos al principio: el entrecruzar el psicoanálisis y la deconstrucción, un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción. Si bien en las siguientes dos partes trataremos de proponer unos argumentos téticos —unos pocos— que inevitablemente *tropezarán*, es cierto que todo el trabajo se verá amenazado por no ser más que un entrecruzamiento del psicoanálisis y la deconstrucción, de la deconstrucción *derridiana* y del psicoanálisis *lacaniano* —al menos como aquí los entendemos—. Puede que dicho entrecruzamiento sea nuestra más alta posibilidad y único límite al que tengamos que mirar y atenernos. Pero empezamos de la mano de acompañantes que nunca nos dejarán hasta el final hipotético de nuestro recorrido. Ahora, antes de dar el paso hacia *nuestra* manera de leer algunas huellas derridianas en Lacan y algunas huellas de éste en el primero —los argumentos de la II y III parte de nuestro escrito—, tomaremos de la mano otro acompañante, Francisco Vidarte, y de él, muy concernidos, citamos:

Lo que a mí me interesa es *inventarme* la relación Lacan/Derrida. Leer, por ejemplo, *Joyce le symptôme* y *Ulysse gramophone* a la vez, *La ética del psicoanálisis* y *Psyché* o *D'un discours qui ne serait pas du semblant* y *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*. Ponerlos juntos como en *Glas* se nos propone la imposible contigüidad de Genet y Hegel; o la lacaniana metonimia de Kant con Sade. Yo leo así a

Lacan y Derrida desde hace tiempo, yuxtaponiéndolos, dejándolos caer uno al lado del otro, esperando que la metonimia Lacan/Derrida haga surgir inesperados efectos de (sin)sentido. Entre tanto, no puedo impedir que me asalten muchas analogías, muchas metáforas cargadas de sentido y verosimilitud nacidas de lo que es simple contigüidad, por muy insoportable que pueda resultar esta promiscuidad, pero intento mantenerme vigilante y ser consciente de ello y de lo difícil que resulta hablar metonímicamente, sintomáticamente, sin establecer analogías ni intentar rendir cuentas de lo injustificable, por banal, que puede resultar haber puesto juntos a dos autores esperando que, entre ellos, algo pase.²⁶⁵

O no. Sea que algo pase o no, nos sentimos arrojados por el proceder de F. Vidarte —así como nos arrojamos con R. Major y J. Alemán al principio—, pues si nuestro intento no será el de inventarnos momentos de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, el precedente de F. Vidarte nos consuela al compartir la misma inquietud en relación a Lacan y Derrida, incluso el mismo tormento. Si R. Major y J. Alemán representan al psicoanalista que se deja atravesar por la filosofía —siendo una suerte de “imitación” de Lacan—, F. Vidarte ocupará el lugar del filósofo que se encuentra preocupado por el psicoanálisis —el que fue el caso de Derrida—. Si hemos dejado estas consideraciones para el *Post-scriptum*, no se debe al mero capricho o a una solución de estilo: nuestra introducción comienza con una cita de F. Vidarte porque define de manera casi exacta al autor de este trabajo. Se trata de un tormento la condición de habitar en el entre-dos, entre dos discursos que conciernen y empujan, dos voces —las de Lacan y Derrida que bien podrían ser las del padre y la madre— que se tratará siempre de fundamentar la una en la otra. Por ello, aunque la tesis tenga un término empírico como tal, su *como tal* es de ser interminable.

Volviendo a la cita, los pocos ejemplos que F. Vidarte proporciona en la cita, el dejar caer de lado y la yuxtaposición cuidadosa de determinados textos, muestra todavía

²⁶⁵ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, en Peretti C., Velasco E. (Eds.), *Conjunciones*, Madrid, Dyckinson, 2007, pág. 106-107. Acerca de la cuestión del interés o deseo de inventar la relación Lacan/Derrida en F. Vidarte, habría mucho que decir. Los cambios en relación al psicoanálisis y a Lacan son palpables en el proceder de F. Vidarte. Un ejemplo más es un artículo dedicado a Derrida en un número monográfico sobre el filósofo francés. En una nota —la más larga del artículo— se pone de manifiesto el deseo de escribir un libro sobre Derrida y Lacan. En realidad todo el artículo titulado *Deconstructivistas o derridianos: políticas del nombre propio* girará, una vez más, en confrontar los dos autores, situarlos para que algo acontezca y se produzca. Cf. Vidarte F., «Deconstructivistas o derridianos: políticas del nombre propio», *Archipiélago. Cuadernos crítica de la cultura*, (75) 2007. Por otra parte el «dejar caer» —que recuerda el *liegen lassen* del presidente D. P. Schreber— ya están también presentes en Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, pág. 18.

más —si cabe— lo interminable de la relación que aquí seguimos. Nosotros no estamos tan seguros que baste una lectura que yuxtaponga Lacan y Derrida siguiendo una cadena metonímica —*Joyce le symptôme* y *Ulysse gramophone*— o metafórica —*L'éthique de la psychanalyse* y *Psyché*—. Puede bastar y la idea es muy sugerente, pero debe haber un estudio preliminar, un paso *atrás* que sondee la *predestinación* de dicha relación: Lacan y Derrida estaban *predestinados* a caer juntos, a tropezar una y otra vez entre sí, con el otro y para el otro, *predestinados* al interrogar y al dejarse interrogar por la herencia freudiana.

Habrà mucho que inventar, pues todo camino y toda investigación portan consigo la inventiva, el ingenio, aunque es para nosotros más importante demostrar que las evitaciones y malentendidos que se dieron entre Lacan y Derrida, ocasionaron acontecimientos que constituyen un ulterior legado por interrogar, al margen del de Freud. Es por ello que las “conjeturas” de R. Major y J. Alemán nos parecieron de primer orden por ser propuestas de analistas con un vasto conocimiento del campo filosófico en su sentido más amplio y, sobretodo, por haber dialogado con Derrida como pocos terapeutas han querido hacerlo. Si F. Vidarte se lamentó de que los filósofos poco o nada saben de Lacan y que es llamativo que dicha falta no cause vergüenza²⁶⁶, queremos responsabilizar a los muchos analistas que en ámbito lacaniano y no, desconocen a Derrida. De esta manera los párrafos dedicados a R. Major y J. Alemán constituyen un homenaje a aquellos terapeutas psicoanalíticos que no flaquean frente a la filosofía y a uno de los exponentes más ilustres y, a la vez, más *cercanos* al psicoanálisis: Derrida.

Justo antes de dar el *paso* a la segunda parte de nuestro trabajo, esa parte que está “de la parte de Lacan” con el beneplácito del asedio derridiano —algo que en la tercera parte se invertirá—, queremos morar un momento en el abismo, justo antes de dar el gran salto. En el morar nos acompañaremos de la presencia de F. Vidarte y de dos artículos suyos: *Derriladacan. Contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques* y *De una cierta cadencia en deconstrucción*. El primero se publicó en

²⁶⁶ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, en Peretti C., Velasco E. (Eds.), *Conjunciones*, *óp. cit.* (nota 265), pág. 109.

*Conjunciones*²⁶⁷, mientras el segundo, que completa y amplía el primero, está recogido en *Por Amor a Derrida*²⁶⁸. La cuestión tratada es el síntoma, la sintomatología y la relación entre el acontecimiento y el síntoma. Pero las cuestiones tratadas, al entrecruzarse (¡una vez más!) el síntoma, son complicadas de manejar en todos sus vericuetos. En el primer artículo, muy brevemente, todo lo que se escribirá deberá ser considerado dentro del orden de la invención. F. Vidarte trata así de determinar un campo, el de «Derriladacan» y su reveladora contigüidad sintomática, para advertir que «Nada hay que encontrar ni que descubrir en los escritos de estos hombres, pero todo está por inventar»²⁶⁹. Por supuesto nuestro pre-supuesto es totalmente opuesto: todo, o casi todo, está todavía por des-cubrir y re-correr. El diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* apenas ha empezado y sus efectos de sentido son in-finitos o, al menos, incalculables. Volviendo al texto *Derriladacan*, dicho artículo encuentra un gran apoyo en las especulaciones de Jorge Alemán, aspecto que lo asemeja con nuestra investigación —y veremos también como, por la misma razón, lo diferencia—. Digamos, antes de continuar, que la invención es necesaria como creatividad a la hora de escuchar el diálogo *fallido*, la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida, pero ninguna invención será necesaria para poner en marcha el diálogo: éste ya está o habrá sido puesto en marcha. Bastará un *paso atrás* a la manera de Heidegger, un volver(se) a la escucha de los textos y de los entrecruzamientos. Dicha operación necesita de un método o, al menos, de unos presupuestos —y no nos referimos solo a las cuestiones prácticas: conocimiento exhaustivo del corpus freudiano además del de Lacan y Derrida y una serie larga de pensadores (algo de por sí imposible y que frustraría todo intento) —. El presupuesto primero es no caer en la trampa de la primacía del concepto o del comentario a posteriori, a partir de los —supuestos— avances teóricos. Nos referimos, por ejemplo, al siguiente pasaje de *Derriladacan*:

²⁶⁷ Vidarte F., *ibídem*, págs. 105-136.

²⁶⁸ Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, en Cragnolini M. B. (Comp.), *Por Amor a Derrida*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008, págs. 97-127.

²⁶⁹ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, *óp. cit.* (nota 265), pág. 106. En su sentido opuesto, resuenan las palabras de Derrida sobre Joyce: «no se puede inventar nada *respecto a Joyce*», cf. Derrida J., *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, *óp. cit.* (nota 19), pág. 83. El sentido de Derrida, con respecto a Joyce, es que todo está ya pre-visto, pre-dispuesto en la red joyceana del *Ulises*. De alguna manera se puede decir lo mismo de los textos de Lacan y Derrida: todo está allí expuesto y cifrado a la vez. Lo único que queda son los in-finitos efectos de sentido que estas escrituras generan. Podríamos decir lo mismo de tantos otros autores, incluso los que se convocan continuamente en estas y las siguientes páginas: Freud y Heidegger, el *Dasein* y el *fortsein*.

Para empezar, que el primer Lacan, el estructuralista de antes de los años 70, es justamente aquél con el que se enfrenta Derrida y al que le dedica todos sus esfuerzos. Esta confrontación, bajo mi punto de vista, no tiene mayor interés: la ganará Derrida sobradamente. Pero hay otro Lacan, gran desconocido, cuya *Kehre* se suele situar en el seminario *Aún* de 1972, que reniega de su primera etapa y que también le gana sobradamente en su autorrefutación al primer Lacan (ésta es otra injusticia que se comete con Lacan en filosofía, negarle una segunda etapa y reducirlo a los *Escritos*, siendo cosa muy pecaminosa leer sólo el Heidegger de *Ser y tiempo* o el Wittgenstein del *Tractatus*). De lo que tenemos testimonio fehaciente es de la confrontación del mejor Derrida con el peor Lacan: eso ha llevado a muchos deconstructivistas a desatender la obra de Lacan.²⁷⁰

Para no alagar mucho más estas cuestiones preliminares, diremos de pasada que la *Kehre* lacaniana —a la que dedicaremos el §6 de la parte II de nuestro trabajo— se da antes del mencionado seminario de 1972 y que dicho *giro* debe mucho no solo de las lecturas de Derrida hechas por Lacan, sino de una confrontación continua con los textos del filósofo francés que tendrán su punto álgido en el escrito *Lituraterre* —para su comentario reenviamos al §10, siempre de la parte II—. Por otra parte no creemos —y trataremos de mostrarlo en particular tanto en la siguiente parte como en la tercera— que las lecturas de Lacan hechas por Derrida hayan descuidado otros escritos. En *Le facteur de la vérité en Lacan* hay pruebas de ello, pruebas reveladoras también de una cierta evitación sintomática de algunos textos lacanianos. Tercero, fue el mismo Lacan quien no dejó de referirse, incluso en seminarios tardíos, a sus *Écrits* como el reservorio siempre actual e imperecedero de su enseñanza. Cuarto y último, no basta la etiqueta de «estructuralista» para pensar o creer que una obra, en este caso los *Écrits*, esté suturada. Habría que preguntarse dos cosas: ¿de qué manera fue estructuralista Lacan —ya que también el estructuralismo, como el ser y el capitalismo, *se dice de muchas maneras*—? Y ello porque —y pasamos a la segunda pregunta/proposición— el término *fetiche* de «estructura» está lejos de haber revelado todo lo que aguarda, pues como nos recuerda Derrida:

Quizás se ha producido en la historia del concepto de estructura algo que se podría llamar un «acontecimiento» si esta palabra n llevase consigo una carga de sentido que la

²⁷⁰ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, *óp. cit.* (nota 265), págs. 109-110.

exigencia estructural —o estructuralista— tiene precisamente como función reducir o someter a sospecha. Digamos no obstante un «acontecimiento» y tomemos esa palabra con precauciones entre comillas. ¿Cuál sería, pues, ese acontecimiento? Tendría la forma exterior de una *ruptura* y de un *redoblamiento*.²⁷¹

Al estructuralismo se lo dio por enterrado muy pronto y no basta la utilización de fórmulas como «estructura ausente» u otras similares, para dar por finiquitada la cuestión. Bien podría tratarse solo de un redoblamiento y como mucho se la habrá rodeado, pero el lastre seguirá estando y fue lo que Lacan, en cierto modo, siempre asumió con el uso de la palabra «estructura».

Si nosotros barruntamos la posibilidad de una función de la escritura en Lacan —tanto la función que tuvo la escritura *en* los textos de Lacan así como la función que la escritura tuvo *para* Lacan— solo es posible desde Derrida, a partir de ciertas reflexiones que se hicieron a partir de su trabajo. Pero no adelantemos acontecimientos. De esta manera no creemos que el encuentro dialéctico entre el Lacan de los *Écrits* y el Derrida despojado de los ropajes estructuralistas —si es que fue así— sería ganado por éste último. No iremos en esa dirección, como tampoco lo hará F. Vidarte. Queremos subrayar que dicha dirección, ese suceso que se marca como una derrota de los *Écrits* lacanianos a mano de Derrida, nunca se dio más que en la cabeza de algunos. Esas cabezas no nos interesan²⁷². Ya lo repetiremos a lo largo de toda la investigación y aquí, en el margen como injerto que se va apoderando de todo, lo anticipamos: lo que Lacan dictó acerca de la psicosis en sus *Écrits* y en el seminario *Las psicosis* (1955-56) es tan válido como aquello que dictará en el seminario dedicado a Joyce y la psicosis, *Le*

²⁷¹ *La estructura el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas* (1966), en Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 234), pág. 383.

²⁷² También F. Vidarte cayó en la misma tentación y baste volver a un artículo de 1998 en el que no solo se escribe que, no obstante las reticencias mostradas por Derrida hacia Lacan, «no puede hablarse de una ausencia de diálogo con el psicoanálisis», cf. Vidarte F., «Sobre psicoanálisis y deconstrucción», *Δαίμων. Revista de filosofía*, (16) 1998, pág. 134. Aunque pocas páginas después (cf. pág. 141) escribirá que las relaciones entre psicoanálisis y deconstrucción abarcan un campo inagotable, este artículo, más que proponer y esbozar posibles vías a seguir en el campo de las relaciones entre las posturas de Lacan y Derrida, vuelve a hacer un repaso de lo que Derrida planteó sobre Lacan en textos como *Positions* y *Le facteur*. En ningún momento se plantean posibles objeciones desde el psicoanálisis, si bien se deja abierta la vía hacia la inevitable relación-sin-relación entre psicoanálisis y deconstrucción. Por otra parte, una rápida confrontación entre los artículos mostraría cuán distinta se volvió la opinión de Vidarte sobre las relaciones entre psicoanálisis y deconstrucción: desde un psicoanálisis que resiste al des-coyuntamiento de sus propios engranajes, a la identificación de una cierta cadencia sintomática en la deconstrucción. Como ya anticipamos en una nota anterior, sería interesante una confrontación que midiera los “cambios” de F. Vidarte en relación al psicoanálisis —por ejemplo el tratamiento que recibe en su tesis doctoral (cf. *Derritages. Une thèse en déconstruction*, Paris, L’Harmattan, 2001) —, respecto de lo que se leerá en los artículos que comentaremos a continuación. Supondría un desvío demasiado largo —pero necesario— y que dejaremos sin explorar por límites de tiempo.

sinthome (1975-76). La insistencia de su autor de remitirse constantemente a sus *Écrits* no fue un capricho: cada perla del collar —o cada anillo de la cadena— forman en su heterogeneidad un hilo que recorre toda la obra y que serán los momentos fijados de su enseñanza. La invención debe servir aquí para saber si hay diseminación en la insistencia de la cadena signifiante, si el desvío que hace al sujeto del signifiante tiene punto de llegada y destino o si, a la inversa, puede no llegar a su destino, diseminarse. O bien si la diseminación está ya anticipada en la fórmula lacaniana $S(\mathbb{A})$, el signifiante de la falta en el Otro, el Otro como lugar de la palabra y de la verdad que no (me) devuelve la sutura del sujeto, un sujeto del signifiante que será siempre y solo efectos de discurso y cuyos síntomas, entre otros, serán la deconstrucción, la diseminación, etc. Esta posibilidad podría abrir horizontes de sentido para analíticas de la contemporaneidad.

Volviendo a F. Vidarte y a la hermandad que nos une a él por haberse embarcado en la difícil tarea de entrecruzar psicoanálisis y deconstrucción, en sus dos artículos se trata de mostrar la relación entre el acontecimiento y el síntoma escuchando lapsos del diálogo entre Lacan y Derrida, los posibles ecos del objeto *a* en Derrida —bajo la clara influencia de sus conversaciones con J. Alemán—, del goce, de lo real como imposible y de la imposible relación sexual como aquello que barruntaría una cierta cadencia en deconstrucción. Todos ejemplos del *arribante* que descuidan el *revenant* —tanto en Lacan como en Derrida—: Freud. Del impacto freudiano en Lacan más allá de Heidegger, de Saussure y Lévi-Strauss trataremos en la segunda parte, pero es esencial no descuidar el factor de Freud en la contigüidad entrecruzada de Lacan y Derrida, porque es a partir de la apropiación y alejamiento de un legado, de lo que aquí se trata y está en cuestión. Lo real como imposible, como resto no simbolizable es la mitología de las pulsiones freudianas —tan criticada por casi todos, desde un lado al otro del charco—. El más allá del principio de placer —tan unido a *das Unheimliche*— es ese más allá que trastoca todos los planes de un edificio regido por el soberano *Lustprinzip* y cuyo nombre re-traza: *Wiederholungszwang*. En esto damos la razón a F. Vidarte y nos unimos a él cuando escribe acerca de la *Todestrieb* como el momento del «que beben directamente tanto Derrida como Lacan y por la que apostarán como apostó Freud»²⁷³. Hay, no obstante, diferencias en el abordaje de esta espinosa cuestión y

²⁷³ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, *óp. cit.* (nota 265), pág. 111. Aunque sería muy difícil articular esta conclusión, adherimos a ella amparados por un nombre propio, el de Francisco Vidarte, como sujeto-supuesto-saber.

Spéculer —al que dedicaremos su espacio— es el ejemplo más significativo por parte de Derrida, mientras los virajes de Lacan acerca del principio de placer son evidentes en el seminario XVII, *L'envers de la psychanalyse*. La cuestión de la herencia, el tratamiento del corpus freudiano, que tanto Lacan como Derrida cumplen, sería una manera de abordar la cuestión, el entrecruzamiento que proponemos trazar, el diálogo al que tendemos nuestros oídos, pero no se tocaría el *summum* de la cuestión. El psicoanálisis surgió con el acontecimiento de una nueva escucha a un discurso del malestar que se infiltraba en el recto discurso, un malestar revelado sobre todo por las mujeres y para el cual se abrió paso un aprender a decir: los lapsus, lejos de ser errores o tropiezos de alguien poco ducho en cuestiones gramaticales, es una avanzadilla del acontecimiento. Aprender a escuchar y aprender a decir: el psicoanálisis abrió una nueva forma de terapia y dio voz a lo marginado por el logos o el discurso recto de la razón —aspecto que retomaremos—. De alguna forma potenció aún más fragmentos de un discurso — ¿amoroso?— que siquiera se habían tomado en cuestión. La deconstrucción, por su parte, también es una potenciadora del texto, de ese texto cuya fuerza, más que estar en su supuesta y buscada completitud, se halla en sus cadencias incontroladas, en sus huellas del otro al cual siempre está abierto, en los quicios que se desarticulan, que se desquician para abrir paso a nuevas posibilidades, incluso al acontecimiento mismo. Tanto la deconstrucción como el psicoanálisis son estrategias de lectura —y por ende de escritura— y de traducción, barqueros que transportan por el río del *temible olvido: Aqueronte y Lete*. Antes de este paso, nuestra escucha está puesta en aquellos intentos por los cuales la pregunta es la siguiente: ¿en qué el psicoanálisis potencia la deconstrucción y en que ésta potencia a aquélla? La propuesta de R. Major, quizás la más audaz, nos interesó —más allá de las economías y estrategias concomitantes y subyacentes— por ser un esbozo de este tipo de intento: la manera en que se entrecruzan y potencian *un* psicoanálisis y *una* deconstrucción. En el caso de J. Alemán ocurre algo parecido: se dan algunas incorporaciones derridianas en el discurso del autor, un discurso que tiene como base a Lacan. ¿Qué hay de sintomático en los textos que aquí nos ocupan de Vidarte, el uno la continuación y ampliación del otro, y por qué le asignamos un lugar de excepción? Comenzaremos escribiendo que de lo que se ocupa es del síntoma. Si en el caso de R. Major —que edificó parte del discurso a partir de un presunto lapsus lacaniano— y en el de J. Alemán —la incorporación de preceptos derridianos— parecería que la balanza está más del lado de uno que de otro (el primero de la parte de Derrida y el segundo de la parte de Lacan), P. Vidarte trata de

mantenerse en el margen, comenzando los dos artículos con la cita de un largo pasaje de *Une certaine possibilité de dire l'événement*²⁷⁴. Resumiendo las observaciones de F. Vidarte a un pasaje donde, en efecto, Derrida repite insistentemente el término «síntoma», diríamos con Derrida y siguiendo a F. Vidarte que «*il y a symptôme*», hay síntoma. La atención está puesta por F. Vidarte en los momentos donde Derrida subraya que el síntoma es lo que cae, lo que nos cae²⁷⁵. Lo que cae, recordémoslo de pasada, es también el objeto *a*, « [...] lo que ha caído [*est chu*] del sujeto en la angustia, es el mismo objeto que designaba como *la causa del deseo*», tal y como dijo Lacan en su seminario interrumpido *De los-Nombres-del-Padre*²⁷⁶. ¿Puede ser la angustia también una señal frente a lo que no engaña, frente a lo real lacaniano o al acontecimiento? ¿Un deseo absoluto de memoria sería también causa de angustia? Es cierto, como se verá en las siguientes páginas, que también nosotros —a la manera de F. Vidarte— nos empeñamos en que «el psicoanálisis y la deconstrucción se abran las puertas mutuamente»²⁷⁷. Lo sorprendente es lo siguiente y que enmarca la tónica de todo el texto: «Por mi parte, tengo mucha dificultad para no ver en la noción de “real”, de “objeto *a*”, de “castración”, de “sujeto supuesto saber” y en el “no hay relación sexual” de Lacan, si es que los he entendido y respetado, la misma cosa (si no la posibilidad misma) que el acontecimiento, el resto, la diseminación, la *différance*, la crítica del logofonocentrismo y la justicia en Derrida»²⁷⁸. Se trata sin duda de una operación sorprendente siendo propuesta por un ilustre derridiano, más si releemos —y lo haremos más adelante, pero aquí lo comentamos de pasada— las distancias que Derrida tomará en *Positions* con respecto a los tres registros y al objeto *a*, nombres propios que nunca abandonarán la enseñanza lacaniana. Pero se trata, como veremos, de una distancia salpicada por cuestiones personales, distancia que ocupará la nota más larga de *Positions* (cf. ver *infra*, §3, parte II). Pero también es sintomática la cercanía que profesa F. Vidarte a la hora de abordar la cuestión Lacan-Derrida, o como él escribe magistralmente *Derriladacan*, invención que indica una contigüidad que hace síntoma, en los lectores y en el que escribe. No era este el mismo tono de otro artículo publicado unos años antes: «Sobre psicoanálisis y deconstrucción», *Δαίμων. Revista de filosofía*,

²⁷⁴ Derrida J., Soussana G., Nouss A., *Dire l'événement, est-ce possible?*, Paris, L'Harmattan, 2001, págs. 104-106.

²⁷⁵ Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, *op. cit.* (nota 268), pág. 99.

²⁷⁶ Lacan J., *Des-Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005. *De los Nombre-del-Padre*, trad. N. González, Buenos Aires, Paidós, 2005, pág. 71.

²⁷⁷ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, *op. cit.* (nota 265) pág. 109.

²⁷⁸ *Ibidem*, págs. 105-106.

(16) 1998. Si bien ya en aquel escrito se proponía la idea de que las relaciones entre psicoanálisis y deconstrucción abarcan un campo inagotable, la voz cantante era la de Derrida. Ocho años después la cuestión asume un giro peligroso, el mismo peligro de favorecer un plato de la balanza más que otro a la hora de escuchar —o inventar— la relación-sin-relación entre Derrida y Lacan. Si es cierto que Derrida —y no solo él— debe mucho a la formalización del objeto *a* y a lo que Lacan dirá sobre el semblante —sobre la imposibilidad de prescindir de esta noción—, es cierto que algunos “giros” lacanianos de su última enseñanza deben mucho a las reflexiones derridianas sobre la escritura. P. Vidarte sitúa —ya lo vimos— la *Kehre* lacaniana donde la individúan casi todos, en el seminario *Encore* de 1972. Sin embargo, al principio del artículo *Derriladacan* cita el título del seminario XVIII, *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, seminario al cual dedicaremos un largo espacio en la parte II y en el cual ya aparecen los cuantificadores de la sexuación y la sentencia «*qu’il n’y a pas de rapport sexuel chez l’être parlant*». Y no solo: ese será también el lugar donde se abrirá una gran reflexión sobre la escritura —la clase dedicada a *Lituraterre*— y la aparición de la *ditmansion*, o dicho-mansión. No es un secreto y basta remitirse a los títulos de los seminarios XVIII, XIX y XX para entender que son una sola cosa: *D’un discours qui ne serait pas du semblant ...ou pire Encore*: de un discurso que no sería del semblante o peor aún. La base que proporcionó el marco discursivo, como veremos, es el seminario XVII, *L’envers de la psychanalyse*. Cada cosa a su debido tiempo y espacio y aprovechamos para anotar que este desorden a la hora de abordar los seminarios de Lacan también se debe a la manera completamente *sui generis* que J.-A. Miller tiene de editarlos. ¿Cuál sería el sentido? Difícil que pueda interesarnos pero sí retornaremos una vez más sobre las cuestiones del sentido, esa cadena donde el sujeto no hace más que desplazarse, condensarse, desviarse, diseminarse... En efecto F. Vidarte, citando a Braunstein N. A.²⁷⁹, habla de «impugnación del sentido». Es cierto y allí reside la teorización del símbolo como formación de compromiso a la que haremos referencia durante todo el trabajo y que comentaremos a fondo en el §2 de la parte II de nuestro escrito. La función de los *Erinnerungssymbolen*, los símbolos mnémicos que atestiguan el desajuste frente a la (im)posibilidad del acontecimiento —siempre traumático²⁸⁰— que el discurso histérico le dictó a Freud —y que éste trató siempre de aprender a escuchar— es la de impedir un vacío en la cadena del sentido. Es cierto, como lo hemos

²⁷⁹ Braunstein N. A., *Por el camino de Freud*, México D. F., Siglo XXI, 2001, pág. 109.

²⁸⁰ Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 55), pág. 127.

visto en el capítulo segundo dedicado a J. Alemán, que para Lacan, en la conformación del símbolo, hay, *es gibt* un *écart*, un resto que quedará siempre fuera de toda significación, *fremde*. Pero es también cierto que la determinación que padece el sujeto por el recorrido de un significante que siempre llega(ría) a su destino —según la célebre confesión lacaniana que nos cayó y quedó en *souffrance* a la espera de su *facteur*— pertenece(ría) a la metafísica del significado trascendental. La operación por la cual el significante llega a destinación es la transferencia —otra forma de transporte por el *temible olvido*— y la función del analista sería la de dirigir, sostener, sustraer(se) con este transporte peculiar, lo que abriría cuestiones que atañen a la *ética*. Sin duda son cuestiones que F. Vidarte dilucida con maestría y con las que nos encontramos en total acuerdo —nosotros también tocaremos la casi totalidad de lo expuesto por él, *más un resto...*—. Lo interesante de la lectura propuesta por F. Vidarte es el método: rastrear las dislocaciones de algunos términos en los textos de Derrida, el funcionamiento, las estrategias. Una sería la de afirmar un «afuera del lenguaje donde todo comienza»²⁸¹ para encontrar un *trait d'union* entre Lacan y Derrida: lo real como imposible —y lo que nos llama la atención es la constante búsqueda de la analogía que asoma su presencia tras la *invención* de F. Vidarte—. Nosotros también deberemos inventar y ya lo hicimos en esta parte. La segunda y sobre todo la tercera serán un esfuerzo descomunal de invención, pero siempre tratando primero de escuchar sin la tentación de buscar una analogía entre ambos. Habrá que encontrar apoyos, complicidades, significantes amos y el riesgo de perderse asomará su presencia en cada momento. Los significantes amos que sustentan el discurso son lo más complicado de gobernar: ¿cómo elegir a un acompañante? ¿Hay que fiarse del todo? Nosotros lo hicimos con R. Major y J. Alemán y los otros ya los presentaremos en breve. El principal acompañante de F. Vidarte para abordar las cuestiones lacanianas es J.-A. Miller: «Si nos fiamos de Jacques-Alain Miller, y no hay otro de quien fiarse en psicoanálisis en la actualidad, Lacan tiene un recorrido interesante a lo largo de su obra en referencia al decir de lo real»²⁸². El «decir de lo real» podría ser una fórmula para resumir el recorrido de la *lettre* a través de la enseñanza de Lacan. De momento no entraremos en el mérito de la enseñanza de Miller, de su propagación del verbo lacaniano, pero sí en los supuestos que F. Vidarte recoge de él: «Para empezar, porque al comienzo la noción de lo real

²⁸¹ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, *óp. cit.* (nota 265), pág. 120.

²⁸² *Ibidem*, pág. 122.

ocupaba un espacio ínfimo en sus escritos, incluso tenía dificultades para delimitarlo y caracterizarlo, y solo a partir de los años Setenta dicha noción ocupará todo el campo de interés y se hará central. Al Lacan estructuralista del «retorno a Freud» le interesa lo simbólico (y lo imaginario) por encima de todo y, según Miller, se produce una “desvalorización” y un “borramiento” de la experiencia de lo real en pro de un semanticismo del lado del síntoma como interpretable, no como satisfacción económica». Estas conclusiones se encuentran en *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*²⁸³, y en *De la naturaleza de los semblantes*²⁸⁴. Solo recordaremos que de las primeras intervenciones del decenio de los Cincuenta —de ese *Jacques l’estructuraliste* que todos quieren para comprender y cuadrar los *Écrits*— hay una que se titula *Le symbolique, l’imaginaire et le réel*, pronunciada el día 8/VII/1953. A partir del año 1953 lo real en su conjunción con los otros dos registros no dejarán de aparecer: así será en *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose* (1953); en una carta al “querido” «Loew», su analista didáctico Lowenstein²⁸⁵; en los más conocidos *Discours de Rome* y *Fonction et champ*; en la *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite* (con la conocida fórmula de que aquello que no se ha dado en lo simbólico, aparece en lo real); en *Variantes de la cure-type* y en el *Le séminaire sur «La Lettre volée»*; en *La psychanalyse et son enseignement* así como en *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*; en *La psychanalyse vraie, et la fausse* y en la ya comentada *La direction de la cure*; en *À la mémoire d’Ernest Jones: Sur sa théorie du symbolisme*. Y esto solo para referirnos a los textos “mayores” de los años Cincuenta. En suma, que el registro de lo real no fuera determinante antes de este decenio —al menos no tan determinante como a partir del seminario *Le sinthome*— y que Lacan partiera de lo imaginario y lo simbólico, no indica que el registro de lo real no tuviera una importancia fundamental en el andamiaje de algunos de los más importantes textos de los *Écrits*. Pero añadiremos un dato más contenido en un escrito posterior, uno de los textos que componen la recopilación hecha por J.-A. Miller titulada *Autres écrits*²⁸⁶. Es una recopilación que trata de seguir el paradigma de los

²⁸³ Miller J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2003. Este seminario es muy importante para nuestro recorrido y volveremos a él en la parte II de nuestro escrito. En él se hace un comentario del texto *Lituraterre* en referencia a Derrida. Cf. Miller J.-A., *ibidem*, págs. 181-201. Las conclusiones de J.-A. Miller y É. Laurent no son comentadas por F. Vidarte.

²⁸⁴ Miller J.-A., *De la naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós, 2002. En realidad esta cuestión ya estaba presente en un artículo de 1981, el año de la muerte de Lacan, cf. Miller J.-A., «¿Es Lacan estructuralista?», *Ornicar?*, 1981, n° 24.

²⁸⁵ Publicada en «*La scission de 1953*» (suplemento a *Ornicar ?*), 1976, n° 7, págs. 120-135.

²⁸⁶ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15).

Écrits: un escrito introduce y abre toda la obra sin someterse a las leyes cronológicas —una vez más se trata del texto *Lituraterre*—. Esta elección no es casual puesto que el objetivo de este escrito es J. Derrida —como si los *Autres écrits*, en tanto “otros”, sí pudieran dialogar ampliamente con Derrida—. La finalidad de esta recopilación es la misma que la de los *Écrits*: pese a la heterogeneidad, mostrar un único hilo conductor. Por nuestra parte el único hilo conductor es el *estructuralismo*, o un modo peculiar de decir y habitarlo. De hecho el dato que queríamos añadir es el siguiente que tomamos de un texto titulado *Radiophonie*, publicado en 1970²⁸⁷:

Pas de connaissance. Mais du savoir, ça oui, à la pelle, à n'en savoir que faire, plein les armoires. De là, certains (de ces savoirs) vous crochent au passage. Il y suffit que les animent un de ces discours dont cette année j'ai mis en circulation la structure. Être fait sujet d'un discours peut vous rendre sujet au savoir. Si plus aucun discours n'en veut, il arrive qu'on interroge un savoir sur son usage périmé, qu'on en fasse l'archéologie. C'est plus qu'ouvrage d'antiquaire, si c'est afin d'en mettre en fonction la structure. La structure, *elle*, c'est une notion : d'élaborer ce qu'il s'ensuit pour la réalité, de cette présence en elle des formules du savoir, dont je marquais plus haut qu'elle est son avènement notionnel.²⁸⁸

Hay mucho saber, casi “a montones”, por doquier, pero no hay conocimiento. El análisis de este pasaje requeriría muchas páginas, pero destacaremos dos aspectos: la referencia a Foucault y a su *L'archéologie du savoir* (1969), obra que estaría entramada en los discursos que Lacan desarrollará como aquellas estructuras discursivas —la del amo, del histérico, del universitario y del analista— que, a su vez, derivan de otra estructura, la del discurso sin palabras²⁸⁹ y que determinan toda toma de palabra, todo acto de enunciación. La arqueología sería un discurso de anticuario que ya no quiere (saber) más y que interrogaría el saber en su ocaso, poniendo una vez más en función la estructura que hace (el) sujeto de un discurso, y así volver los sujetos *sujetos* al saber. Riguroso o no, correcto o no, el juicio de Lacan sobre Foucault nos interesa por lo que en él se lee —y aquí está el segundo aspecto—: la estructura es una noción, es más, es el advenimiento nocional (*avènement notionnel*) que elabora aquello que sigue, para la

²⁸⁷ Lacan J., *Scilicet 2/3*, Paris, Seuil, 1970, págs. 55-99. Ahora en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15).

²⁸⁸ Lacan J. *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 15), pág. 456.

²⁸⁹ A estos esenciales desarrollos de la obra lacaniana dedicaremos los §§ 4,5 y 6 de la parte II de nuestro escrito.

realidad, de aquella presencia en ella de las fórmulas del saber. El saber se pondría en marcha y actuaría su poder en los discursos, pero la estructura subyacente, la que generaría los discursos y los poderes por ellos generados y puestos en acto, es el discurso sin palabras, otra estructura. La cuestión —en la que aquí no entraremos— conlleva unas consecuencias: la primera es la que ya esbozamos en la introducción: ciertas prácticas discursivas muy elaboradas como, por ejemplo, la dialéctica entre lo líquido y lo sólido o el análisis de la producción biopolítica de subjetividades, son formas de habitar el Poder pero no de cuestionarlo. Lo que se interroga con estas prácticas discursivas es el poder que la estructura ha generado, su puesta en marcha y articulación, pero no el poder que ha generado a la estructura misma. Es más, no harían más que refrendar la estructura primera que queda así velada y que, en nuestra opinión, el psicoanálisis y la deconstrucción podrían desvelarnos el funcionamiento y una posible salida. Pero ahora lo que nos interesa es mostrar cómo el estructuralismo es algo presente en Lacan, incluso en un Lacan que ha modificado alguna de sus posiciones pero que de nada serviría tildarlo de “estructuralista” por un cómodo afán académico de conceptualizar todo bajo un marco. Sabemos que las cuestiones de marco son bien complicadas, los bordes son casi indecibles, y aquí podemos constatar como una solución práctica —envolver Lacan bajo la “capa estructuralista”— estaría lejos de allanarnos el camino: la cuestión del estructuralismo en Lacan retornaría siempre, como un espectro.

No es nuestra intención una polémica con Miller —que no sería más que una confrontación de datos para la academia—, pero sí seguimos sin entender el anhelo de la etiqueta al que ya nos hemos referidos. Escudriñar en profundidad la forma en la que Lacan habitó el estructuralismo, el modo en que fue convocado por él, la economía que subyace en sus escritos «estructuralistas», sería un trabajo que requeriría una investigación. Por otra parte, ya en los años Cincuenta —y el grueso de los textos que componen su enseñanza pertenece a ese decenio— la realidad humana, lo que Lacan denominará «*parlêtre*» (y cuya primera aparición escrita será en una conferencia en el Centro Cultural Francés de Roma el 29/10/1974, cf. *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, pág. 18), será inabarcable sin los tres registros; «*Le reel est ou la totalite, ou l'instant evanoui*»²⁹⁰, ya era una consigna en el año 1953. Sin embargo F. Vidarte cree necesario detenerse un momento en la cuestión del semblante, de aquello que Lacan

²⁹⁰ Lacan J., *De los Nombre-del-Padre*, óp. cit. (nota 276), pág. 54.

habría anticipado. Como veremos en los párrafos dedicados a los cuatro discursos, no hay discurso que no sea del semblante, es decir, del significante, pues es éste lo que determina el sujeto en una realidad discursiva que lo sobrepasa, siendo el significante la anudación de la pulsión con aquello que los antiguos llamaban *flatus vocis*, introduciendo una dimensión que desborda la cuestión de la comunicación o del querer-decir: esa articulación está precedida por el goce, ausente en las primeras formulaciones lacanianas, pero ya precomprendida en la fórmula «*sujet du signifiant*». Lacan, para poder explicarlo de manera completa y definitiva, deberá recurrir a determinadas escrituras (ver *infra*, §§ 9, 10, 11, parte II). ¿También la escritura participaría del goce? Y si así fuera, su participación ¿sería del mismo orden que el de la voz articulada? Difícil cuestión que de momento no abarcaremos y que, curiosamente, no aparece en el artículo de F. Vidarte. Lo que sí quedará aclarado en el paréntesis sobre el semblante en Lacan, es que no nos podemos desembarazar de él tan a la ligera y que el intento de Deleuze y Guattari de escapar a la “semblantización” mediante un decir incontaminado por la lógica edípica, debería ser reconsiderado. Entonces el giro inesperado hacia el final hecho por F. Vidarte, nos sorprende: la deconstrucción «es el imposible aprender a vivir de Jacques Derrida y poca cosa más»²⁹¹. ¿Ello equivaldría a pensar que *der Psychoanalyse* fue la manera en que Freud vivió y aprendió a vivir y que el retorno que Lacan hizo al padre del psicoanálisis fue la manera que Lacan entendió como posibilidad de vivir? ¿Cuestión de éticas? En efecto la ética es un imposible —baste pensar a un libro como *Il mestiere di vivere* de Pavese para darse cuenta de ello—, es el asumir lo imposible. Y en este *impasse* el texto da un giro de tuerca identificando una diferencia entre la deconstrucción de Derrida y el psicoanálisis: en la primera se trataría de aprender a vivir solo, por uno mismo, sin el otro, esto es, sin la transferencia. Poco después, hacia el final del artículo, F. Vidarte recoge la última parte de la enseñanza lacaniana —filtrada por J.-A. Miller— que dicta la destitución subjetiva mediante la asunción del síntoma entendido como modo peculiar de gozar. Sin duda Freud no llegó tan lejos, le bastó con relatar la fase de escisión del yo (*Ichspaltung*) en el proceso defensivo, mostrando cómo al final de su enseñanza la diferencia entre la neurosis y la psicosis no era tan sencilla de remarcar. Sobre este suelo fértil Lacan erigió su enseñanza didáctica no sin caer en contradicciones que se debían a su vida personal: del

²⁹¹ Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, *óp. cit.* (nota 265), pág. 128.

«no cederás ante tu deseo» a la asunción reconciliadora con el propio síntoma. En este aspecto P. Vidarte identifica una similitud con la deconstrucción, la de abogar por:

[...] un sujeto destituido y desamparado que decide responsablemente desde la pasividad de su ser tachado, que se autoriza a sí mismo fuera de la demanda y la queja, más acá del semblante, sabedor de que no hay relación sexual, reconciliado con la justicia del contratiempo, del retardo y del desajuste que lo constituyen en su *autos* del modo más íntimo impidiéndole toda identificación, absolutamente expuesto y abierto al acontecer, a la visitación de lo radicalmente otro —a cuyo sentido ha renunciado— pero que, sin embargo se le impone y no puede evitar desde una actitud que se quisiera escéptica o desengañada.²⁹²

Sin duda se trata de una síntesis muy acertada que comulga a la perfección la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*, una efectiva condensación que no borra lo heterogéneo: *Derriladacan*. Pero no sabemos hasta qué punto el «ser tachado» sería para Derrida el punto de partida del sujeto, aquello que Lacan llamará *parlêtre* y al que Derrida responderá con el *animot*. Esa barra que divide al sujeto es sin duda estructural y Lacan nunca abandonará el concepto de estructura —y creemos, como apuntaremos en la parte II de nuestro escrito, que tampoco lo hará Derrida, al menos *del todo*...—. Y no solamente: ¿qué decir de la cuestión del sentido en relación a la diseminación y al recorrido de un significante que siempre llegaría a su destino? El síntoma como formación de compromiso —ya lo hemos visto— vendría a ocupar un hueco (im)posible en la cadena del sentido. ¿Es tan sencilla una condensación incluso entre lo que más parece coincidir? Con lo cual volveríamos a la cuestión de *Jacques l'estructuraliste*, esa etiqueta que a veces simplifica y a veces complica el asunto.

En conclusión, F. Vidarte deberá volver al principio: cuestión de etimologías, las que unen el síntoma con el acontecimiento en un “caer juntamente” con el *contigere*, lo que toca en el sentido del tacto²⁹³. Este aspecto también volverá en la prosecución del artículo que se titula *De una cierta cadencia en deconstrucción*²⁹⁴, en el cual todo vuelve a re-formularse, a re-trazarse con más fuerza en cuanto lo que en un artículo era

²⁹² *Ibidem*, pág. 134.

²⁹³ *Ibidem*, págs. 135-136.

²⁹⁴ Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, *óp. cit.* (nota 268), págs. 97-127. Este artículo debe mucho a un escrito de Derrida al que se refiere en más de una ocasión, *Mes chances*, conferencia pronunciada en la Washington School of Psychiatry en octubre de 1982, cf. Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre. Tome 1*, Paris, Édition Galilée, 1997. A este texto como a otros presentes en la recopilación de *Psyché*, dedicaremos amplios espacios en la parte III de nuestro escrito.

la conclusión, aquí será el punto de partida: el síntoma que, desde su genealogía griega, vendría a ser un “caer juntamente” que procede de la raíz indoeuropea *pet*, precipitarse, volar, resulta que es también la procedencia del verbo latín *peto* (dirigirse a) y «del que se obtiene, añadiéndole el prefijo “re”, nada menos que *repetición*»²⁹⁵. La repetición sintomática queda subrayada y el artículo, según su propio autor, debería detenerse aquí, en la pregunta si el acontecimiento (se) difiere o (se) repite. «*Peut-être*», tal y como escribe el autor²⁹⁶. Es probable que nos encontremos ante un caso de metáforas, uno más en la historia —que a su vez no sería más que una historia de (las) metáforas—. En consecuencia F. Vidarte puede escribir lo siguiente: «La metáfora no le cae, ni bien ni mal, al acontecimiento»²⁹⁷. Algo inquietante se abre paso en el artículo: pensar sin quererlo la heterogeneidad de la *différance* y el acontecimiento, así, sin más, pensar lo heterogéneo para escapar de su par oposicional. En esta travesía por el síntoma, por lo sintomático en Derrida y en su escritura, este planteamiento —como todo nuestro trabajo— nos parece a su vez sintomático. Cuestión de estructuras y F. Vidarte, al no saber decantarse por la anterioridad entre la *différance* y el acontecimiento —sin duda la «contaminación», otro nombre de la deconstrucción, está al acecho en esta disquisición—, decide (¿decide?) lo siguiente: «Yo me creo las dos y sostengo las dos a la vez: ventaja de ser perverso»²⁹⁸. Hablar mucho de sí es también una forma de esconderse y la cuestión de la presencia/ausencia en la estructura perversa —al menos según Freud— está muy acentuada.

Breve paréntesis técnico: el fetiche, en Freud, es al mismo tiempo la presencia de aquella nada que es el pene materno y el signo de su ausencia. Por consiguiente el fetichismo estructural es una perversión que tiene su punto de surgimiento en la desmentida (*Verleugnung*) de la falta del pene materno y constituye una reacción frente a la castración diferente a la de la represión (*Verdrängung*), en donde la percepción del hecho traumático es desalojada, reprimida, olvidada y, por ello, retornante. La constitución de este olvido es particular: lo olvidado sigue operativo y se manifiesta con el llamado retorno de lo reprimido: síntomas, angustias, fobias. En la perversión ocurre algo muy distinto: la falta —la castración de la madre— es percibida y negada a la vez. No hay represión —ya que la percepción de la falta es evidente en esta estructura—, sino desmentida: se percibe la ausencia y se la niega a la vez. La única salida frente a la

²⁹⁵ *Ibidem*, pág. 108.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ibidem*, pág. 109.

²⁹⁸ *Ibidem*, pág. 117.

amenaza de castración es sustituir el pene materno faltante por un fetiche. Estas dos reacciones contrarias —evidencia de la ausencia y negación a través de la sustitución (a través de una presencia) con el objeto fetiche— provoca una laceración esencial, una fractura del yo (*Ichspaltung*)²⁹⁹.

Cerrado el necesario paréntesis técnico, el fetiche es la presencia de una ausencia y en torno a esta dialéctica o diferencia se gesta todo el psicoanálisis: *fort-da*, la presencia que surge de un fondo de ausencia. Las dos se sostienen tal y como sucede en la cita de F. Vidarte. Este sostenerse mutuo entre dos posiciones o términos es también una posible descripción de la metáfora: la sustitución de una cosa por la otra por el afán de reemplazo o para rehuir de la primera o, como pensaba Lacan *un mot pour un'autre*, una identificación entre los dos términos. Es importante retornar aquí, porque cuando Lacan afirma que el síntoma está estructurado como una metáfora, ¿qué quiere indicar? Si para Lacan la metáfora es una identificación entre los dos términos, entre una articulación posicional, es el deslizamiento de la metonimia lo que hace posible el metáfora. Es el deseo que se desliza por la cadena metonímica (*mot à mot*) lo que hace (el) síntoma como metáfora (*un mot pour un'autre*)³⁰⁰. Y es del síntoma de lo que se trata en Lacan y en Derrida desde la perspectiva de F. Vidarte, puesto que *De una cierta cadencia en deconstrucción* es una lectura sintomática de la escritura derridiana, el tratar de identificar una repetición —entendida como *ça tombe*— en los textos, algo que quedó velado en la retirada de la(s) metáfora(s) en cuanto decir del acontecimiento. En definitiva, lo que impide al mecanismo marchar. *Peur-être*, tal y como repite una y otra vez en sus artículos F. Vidarte y nosotros no deberíamos de caer en la tentación de hacer lo mismo: una lectura sintomática de un escrito que trata del síntoma como lo que produce el acontecimiento —*il y a symptôme!*—. En efecto, lo que más nos atrae de los intentos de F. Vidarte de escribir acerca de la deconstrucción y el psicoanálisis, de la relación que aquí estamos escuchando a través de los textos de Lacan y Derrida, es su proceder a tropicónes, su *tropezar* constante —y no podría ser de otra forma, porque será también nuestra forma de avanzar y la de quien se ponga a la

²⁹⁹ Retomaremos la cuestión del fetiche y la reflexión que de él hace Derrida en *Glas*, en el §3 de la parte III de nuestro trabajo.

³⁰⁰ Esta concepción que acabamos de resumir será la que Lacan sostendrá durante toda su enseñanza y nos gustaría subrayarlo una vez más, es una concepción estructuralista del lenguaje la que divide el lenguaje en dos ejes: el vertical de la similitud o selección (una palabra por otra) y el horizontal de la contigüidad o combinación (palabra por palabra). Huelga decir que muchos adherirán —y seguirán adheridos— a esta concepción de lenguaje, incluso los que promulgarán un *posestructuralismo*.

escucha de la relación-sin-relación entre un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción—.

Tropezar es una metáfora, incluso cuando no logra pasar más allá, o cuando trate de huir del primero hacia el segundo término, incluso cuando los dos términos se identifican. Lacan tratará siempre de la metáfora y de la metonimia, de sus entrecruzamientos. En su escrito *L'instance de la lettre* de 1957, texto al que nos referiremos en la parte II de la investigación por ser el blanco de otro texto, *Le titre de la lettre* de Nancy y Lacoue-Labarthe, hay unas páginas dedicadas a la metáfora y la metonimia, retomadas de clases anteriores dictadas en el Seminario III³⁰¹. Allí se marca una vez más que la metáfora está del lado de la identificación, mientras que la metonimia designa la sustitución. Las cuestiones ligadas a la oposición entre el sentido propio y el figurado no interesan a Lacan: el psicoanálisis parte de la convicción que el lenguaje es siempre connotativo —es el supuesto de la asociación libre—, al menos cuando allí hace síntoma, cuando *ça tombe* porque *il y a symptôme*. En la verdadera génesis del lenguaje —otra vez *Jacques l'estructuraliste*— habría una «operación predicativa», esto es, para que algo pueda generarse en el orden del significado debe haber sustitución de un significante por otro significante. El *Nachträglichkeit* introducido por Freud indica precisamente esto: el significado siempre llega, siempre «es» *après coup*. Quizás la retirada, el re-trazo de la metáfora siga los mismos derroteros. *Peut-être*. En efecto es el mismo F. Vidarte quien avisa de una cierta distancia entre Derrida y el psicoanálisis —siempre el de Freud y Lacan³⁰²— en las cuestiones que atañen el determinismo: «[...] habría en ellos [Freud y Lacan] un exceso de determinismo, compartirían con el supersticioso su tendencia al análisis sintomático, a hacer de todo caso un síntoma descifrable, “todo es síntoma, diagnóstico” para un disciplina que no renuncia a la ciencia»³⁰³. Es cierto, son las conclusiones que ya vaticinamos en los dos capítulos anteriores acerca de la diferencia irreductible entre los discursos de Lacan y Derrida: determinación contra diseminación, un desvío que puede

³⁰¹ Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 69), págs. 307-322.

³⁰² Aunque es necesario remarcar un aspecto importante que retomaremos más detenidamente en la tercera parte: si bien el psicoanálisis es el de Freud y Lacan —aunque con diferencias pues sobre el primero no hay dudas en cuanto hay una práctica que despliega un saber y que está ligada a un nombre propio, mientras el segundo será representado por su discurso específico como retorno a Freud filtrado por otros saberes y disciplinas—, Derrida muestra una clara preferencia cuando se trata del psicoanálisis: el de sus amigos Nicholas Abraham y María Torok, los autores de *L'ecorce et le noyau* y *Le verbière de l'homme aux loups* con la introducción de Derrida titulada *Fors*. Aquí no podremos dedicarle el espacio que merecen y para ello reenviamos al §4 de la parte III de nuestro escrito.

³⁰³ Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, *óp. cit.* (nota 268), pág. 121.

no llegar a su destino. Y no podría ser de otro modo si el síntoma es (la) sobredeterminación en el sentido que ya explicamos, si el síntoma es formación de compromiso³⁰⁴. Pero la cadencia en deconstrucción, esa cadencia que F. Vidarte trata de seguir y explicar, está ligada al síntoma del acontecimiento o al acontecimiento sintomático. Derrida abogaría por el linaje atomista griego acerca de las cuestiones del síntoma, aunque la cuestión de qué es un síntoma para Freud no ha sido escudriñada en profundidad. Nosotros lo haremos en el §2 de la parte II de nuestro trabajo. Aquí nos gustaría anticipar una cuestión que también tiene que ver con los griegos —por lo menos en parte—. Ya sabemos lo que supone el síntoma como formación de compromiso en Freud: su aparecer es la indicación de que algo no se ha presentado en la cadena de la significación para el sujeto y el síntoma taponar ese hueco para la subsistencia. Habrá modificaciones, pero el hueso de la teoría será este. Lo que nos llama la atención es que en el §7 de *Sein und Zeit*, Heidegger se referirá a la cuestión del síntoma como fenómeno patológico por su pertenencia al campo del *φαινόμενον*. No sabemos si volverá a la cuestión del fenómeno patológico en otro momento de su obra, pero siguiendo la cuestión del aparecer Heidegger toma como ejemplo los fenómenos patológicos (*Krankheitserscheinungen*) y escribe lo siguiente:

Se habla, por ejemplo, de “fenómenos patológicos”. Con este término se mientan anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto que mostrándose, son indicio de algo que *no* se muestra en sí mismo. El surgimiento de semejantes anomalías, su mostrarse, va a la par con la presencia de perturbaciones que no se muestran en sí mismas. “Fenómeno”, como manifestación “de algo”, justamente *no* quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un *no-mostrarse*. Pero este “no” no debe confundirse de ningún modo con el “no” privativo que determina la estructura de la apariencia. Lo que *no* se muestra, a *la* manera como *no* se muestra lo que se manifiesta, jamás puede parecer. Todas las indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos tienen esta estructura formal básica del manifestarse, por diferentes que ellos sean entre sí.³⁰⁵

³⁰⁴ En el §3 de la parte II de nuestro trabajo, trataremos de dar una interpretación más a la inserción en la lógica del *telos* de lo que propone Lacan acerca de la determinación por el recorrido de un significante.

³⁰⁵ Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag GmbH & Co, 1993. *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera Cruchaga, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pág. 52.

Aprovechando los términos heideggerianos podemos afirmar que es porque algo no se muestra en sí mismo que hay síntoma, esto es, fenómeno patológico. Toda la “dialéctica” de la mostración, el manifestarse como no-mostrarse para allí indicar justamente que algo no se muestra mediante la aparición del síntoma, es lo que Freud desarrolló con su teoría de la sobredeterminación: porque algo quedó desviado como pasado que nunca fue presente, hay síntoma, *il y a symptôme*. Y si el síntoma (se) repite y es lo que repite, la *Wiederholungszwang* como la presencia (en la) ausencia —y la ausencia (sobre un fondo de) presencia será el síntoma por excelencia—, lo que Lacan llamará el *sinthome*, aquello que no puede ser cifrado a la manera de los síntomas como formación de compromiso ya que no se transmite mediante la transferencia, no vehiculiza significados ni sentido, es lo real que astilla gozosamente el cuerpo³⁰⁶. Quizás hayamos procedido demasiado rápidamente. Demos un paso atrás para poder concluir. Para ello será necesario morar de nuevo en el principio, en la cita propuesta por F. Vidarte sobre el síntoma, cuestión que atraviesa, repite y cae durante todo el artículo. Hacia el final del texto la temática se renueva enroscándose y desenroscándose para poder concebir un síntoma que, como el acontecimiento, no está tele-dirigido por un horizonte de sentido hermenéutico: un síntoma como σύμπτωμα, un desplome, un hundimiento, la coincidencia, el acontecimiento³⁰⁷. «Ésta es mi lectura al menos. De un *Mesías atómico judigriego*»³⁰⁸, donde queda marcada esa conjunción que ya se encuentra en el *Ulysses* de Joyce: «*Jewgreek is greekjew*»³⁰⁹. Nosotros también hemos encontrado conjunciones, algunas ya desveladas y otras todavía ocultas, si bien la que más nos importaría deberá permanecer en un segundo plano por razones de tiempo: la de Freud y Heidegger, el *Fortsein* y el *Dasein* que volveremos a encontrar en la parte III de nuestra investigación —no se podrá evitar del todo la aparición de los espectros que diseminan esta investigación—. ¿Cuánta importancia tienen estos dos autores a la hora

³⁰⁶ Sobre la distinción entre el *goce* lacaniano y la *Wiederholungszwang* freudiana, no entraremos por límites de espacio. No estamos seguros que el «últimísimo Lacan» que se promulga en algunos ambientes, sea un más allá del último Freud —y nos referimos de nuevo a la ya mentada diferencia entre un inconsciente transferencial y un inconsciente real—. Cf. Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, *óp. cit.* (nota 60). Por otra parte, como veremos, en el curso de Miller se da por sentado un cierto paso hacia la escritura en el último Lacan sin tematizar la relación de éste con Derrida. La cuestión será retomada al final de la parte III de nuestro escrito.

³⁰⁷ Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, *óp. cit.* (nota 268), págs. 99 y 125. En realidad la diferencia entre el síntoma como *klinamen* y acaecer del acontecimiento en oposición al síntoma como acontecimiento metafórico, recorre todo el artículo. Es el camino que F. Vidarte sigue para escribir acerca de una cierta cadencia en deconstrucción.

³⁰⁸ *Ibidem*, pág. 124.

³⁰⁹ Joyce J., *Ulysses*, London, Penguin Books Ltd., 1969. *Ulyses*, trad. J. Salas Subirat, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1972, pág. 496. Este pasaje también se cita al final de *Violencia y metafísica* (1967), en Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 234), pág. 210.

de escuchar la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*? Imposible determinarlo con exactitud, pero el adjetivo «incalculable» daría la justa medida de la incidencia de Freud y Heidegger a la hora de entrecruzar *un* cierto psicoanálisis y *una* cierta deconstrucción. Más aún cuando vemos que Freud y Heidegger tiene varios puntos en común, el judío que quiso protegerse de la herencia paterna bajo la sombra de la cultura alemana³¹⁰ y el alemán que quiso pensar lo griego de una manera más griega. Tan opuestos y tan lejanos que no pudieron reconocerse en la complicidad de ser los mayores críticos de la modernidad.

Volviendo al final que nunca puede concluir debido a las bifurcaciones que se diseminan incontroladas e incontrolables por toda la tesis —esa voluntad implícita en toda tesis, su no poder ser tética—, la cuestión vuelve a su principio: el síntoma como el caer del acontecer del acontecimiento sería (la sospecha de) una cierta cadencia en deconstrucción, asediada por el «Temor y temblor en deconstrucción: *pas au-delà*, paso (no) más allá. Pánico de una deconstrucción que se quería interminable en nombre de la *différance* haciendo *caso omiso*, omitiendo el caso, soñándose libre de síntomas, blindada frente a un discurso que no fuera de la *différance*, del semblante»³¹¹. ¿Es realmente así? Poco importa, lo que cuenta es la intención en el texto, el esfuerzo de lectura hecho por F. Vidarte, cuyo «movimiento desesperado no termina aquí»³¹². No podría hacerlo puesto que es interminable y nuestro trabajo no hará más que refrendarlo. Entonces lo que vendría a significar (de) una cierta cadencia en deconstrucción es que, mientras ésta aboga por un síntoma que cae y da (*es gibt*) el acaecer del acontecimiento, se verá sin embargo interferida por el síntoma como formación de compromiso que repite e insiste revelándose como acontecimiento metafórico y que haría caer (*tomber*) la deconstrucción —al menos como interferencia—: no sería posible separar el *ça tombe* del síntoma como acaecer del acontecimiento —como σύμπτωμα— del síntoma como metáfora, como ferencia y cadencia por eso mismo que ha revelado —y que siempre revelaría— la deconstrucción: la contaminación entre ambas posturas. ¿Es posible que la cadencia en deconstrucción, sus interferencias se deban a un discurso que no sería del semblante —citando a Lacan sin citarlo— frente al cual la deconstrucción misma se sentiría blindada y resguardada? ¿Pero cómo estar totalmente seguros que la *Kehre*

³¹⁰ Esencial el estudio que a tal propósito cumple Yerushalmi Y. H., *El Moises de Freud*, *óp. cit.* (nota 212). Por lo que se refiere a la puesta en marcha de un diálogo entre Freud y Heidegger, ver *Especular —sobre “Freud”—*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 8), págs. 333-347. Daremos alguna referencias en el §2 de la parte III de nuestra investigación.

³¹¹ Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, *óp. cit.* (nota 268), pág. 124.

³¹² Cragnolini M. B (Comp.), *ibídem*.

lacaniana no le deba algo a la deconstrucción *derridiana*? Incluso un *sinthome* que en su oposición al *symptôme* —oposición conceptual y escritural— no se dejaría saturar por la interpretación porque no es deudor de la cadena significativa, ¿es una conclusión a la que Lacan habría llegado solo, sin ninguna ayuda por una cierta cadencia deconstructiva? Es lo que intentaremos demostrar en la segunda parte al analizar la función de la escritura en Lacan, lo que allí cae, tropieza, se redobla, resiste, insiste, cita sin citar, etc. Con ello pretendemos mostrar ciertas interferencias derridianas en el discurso lacaniano, interferencias que mostraran deudas, contaminaciones, cadencias, potenciamentos de un discurso, el de Lacan, que no podrá ya ser escuchado sin el eco de un diálogo con Derrida.

Este *Post-scriptum* ha querido ser —más allá de su necesidad intrínseca— un homenaje a la memoria de F. Vidarte cuyos textos citados, *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques* y *De una cierta cadencia en deconstrucción*, anticipan y marcan la vía de nuestro trabajo —y creemos de cualquier trabajo que quiera escuchar y comentar el diálogo interminable entre psicoanálisis y deconstrucción—. El comienzo de esta investigación surgió a partir de otras necesidades y otros textos, y nuestras diferencias con F. Vidarte las identificamos claramente. No obstante el descubrimiento de sus textos y de la común convocación que nos acerca a la hora de abordar e *inventar* todo lo que se gesta entre Lacan y Derrida, han hecho sí que sus trabajos sean una referencia para todo aquel que se sienta atraído por estos temas. Sus tropiezos serán también los nuestros, fueron los de R. Major y J. Alemán, todos diferentes pero similares en la tentación de establecer homologías, homonimias, primacías de los conceptos. Es inevitable puesto que Lacan y Derrida se prestan a ello y esta tensión se palpará en la prosecución de nuestro trabajo, allí dónde se tratará de seguir las inferencias de la deconstrucción *derridiana* en Lacan y del psicoanálisis *lacaniano* en Derrida. No siempre podremos evitar los desvíos, el ser hablados con anterioridad por el otro cuando tratemos a uno más que a otro, el ser interferidos por el espectro y los espectros —habrá más de uno—. Uno de ellos será el espectro del nombre propio, pues de lo que se trata en este trabajo es también de mostrar, en la medida de lo posible, que también hay psicoanálisis *lacaniano* gracias a Derrida, gracias

a la deconstrucción *derridiana* y ésta, a su vez, es posible por su confrontación con Lacan, con su pensamiento, con su efecto de discurso, con aquello que, en resumen, definimos el «psicoanálisis *lacaniano*». Acerca de este aspecto, la cuestión del nombre propio —evitado en nuestro camino—, hay un texto de F. Vidarte que trata de aventurarse en la consistencia de una teoría más allá del nombre propio, desvinculándose de éste³¹³. Es un artículo muy breve que citamos únicamente por su valor sintomático: el de convocar en el mismo espacio los nombres de Derrida y Lacan, sus espectros. Para desarrollar algo así como una política del nombre propio en Lacan, haría falta mucho más espacio —y F. Vidarte se percata de ello, no queriendo acelerar mucho con análisis e interpretaciones a la ligera—. En efecto, demasiado “a la ligera” se han tomado las cosas —algunos ambientes filosóficos— con respecto a Lacan. Con lo que sucede en algunos ambientes analíticos respecto a Derrida, mejor tender un tupido velo.

Traemos este breve artículo de F. Vidarte a colación por un motivo esencial, una nota al margen, la primera del artículo que reproducimos en parte:

Agobiado por el amistoso encargo e incapaz de redactar nada en tan escaso plazo, he recurrido a extraer estas páginas de un libro sobre Derrida y Lacan que siempre estoy escribiendo atormentado desde hace años pero que nunca voy a terminar. En concreto, el archivo de 60 páginas del que procede este fragmento está datado por el procesador de texto como sigue: “Creado: lunes, 17 de marzo de 2003, 22:11:33”. [...] Mi interés entonces no era otro que mostrar mi preferencia por un “psicoanálisis deconstructivo” antes que por un “psicoanálisis derridiano” y de paso experimentar en carne ajena psicoanalítica lo que bajo ningún concepto quería sucediera entre nosotros por culpa del nombre propio.³¹⁴

F. Vidarte advierte y se excusa que lo que se leerá a continuación es un extracto de un texto de 2003, cuando todavía Derrida estaba vivo. En la nota también se hace referencia a la polémica que suscitó R. Major con su ponencia *Depuis Lacan: Y a-t-il une psychanalyse derridienne?*, ponencia que finalmente quedó titulada *Depuis Lacan: _____*, con una barra que borra y censura, aspecto al que hicimos referencia en el párrafo dedicado a R. Major al principio de esta parte y que retomaremos en el *Post-*

³¹³ Vidarte F., «Deconstructivistas o derridianos: políticas del nombre propio», *Archipiélago. Cuadernos crítica de la cultura*, (75) 2007, págs. 69-76.

³¹⁴ *Ibidem*, pág. 70.

scriptum de la parte II de nuestro trabajo. Esta nota final que propone la primera nota de un artículo, pone de manifiesto lo que ya esbozamos en nuestra introducción: la dificultad de entablar una tesis sobre la relación entre Lacan y Derrida. En efecto entre las personas de Lacan y Derrida no hubo relación alguna —apenas dos encuentros declarados y numerosos desencuentros y evitaciones—. Algunos desencuentros se transformaron en encuentros *fallidos* —dando a esta palabra el alcance psicoanalítico: el acto se ejecutó mediante la apariencia de un incumplimiento—. Pero de los encuentros fallidos parece que solo tenemos constancia a través de los *efectos*: los efectos que llamamos psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*. No podemos resumir en este espacio ni en este escrito lo que fueron el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* —en parte no son, puesto que están siempre en devenir—. El trabajo sería inmenso y no es el camino que elegimos. Suponemos que pocos dudarán que si algo así como la deconstrucción *derridiana* existe, ha existido y estará siempre ligada de algún modo al nombre de Derrida, ello se debe también al psicoanálisis y al psicoanálisis *lacaniano* —puesto que nunca hay que olvidar que también Lacan fue un terapeuta—. Este aspecto es más fácil de suponer y en la parte III trataremos de recorrer las muchas huellas psicoanalíticas y lacanianas que hay en la obra de Derrida.

El otro aspecto, la influencia de Derrida en parte de lo que constituye el psicoanálisis *lacaniano*, es más difícil de mostrar, pues Lacan trató siempre de borrar toda huella que pudiera indicar un atisbo de deuda. Pero más allá de estas cuestiones de orden práctico, es importante subrayar que la atracción y convocación hacia la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida —la nuestra, la de R. Major, la de J. Alemán, la de F. Vidarte y otros—, reposa en que una gran parte de lo esencial que está ligado al nombre propio de Lacan —o discurso, o efecto, o psicoanálisis *lacaniano*—, reposa en su encuentro *fallido* con Derrida. Por otra parte, mucho de lo que constituye la herencia *derridiana* —o discurso, o efecto, o deconstrucción— ha sido posible por el psicoanálisis y por Lacan. Nuestro camino tratará de recorrer una parte de dicho encuentro *fallido* y escuchar un breve fragmento del diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Por ello, antes de adentrarnos en *De la parte de Lacan. La función de la escritura en Lacan*, de nuevo y a la manera de Derrida damos un *merçi d'avance*. El gesto no es un homenaje, como tampoco lo será el haber decidido que las partes II y III de nuestro escrito concluyan con citas tomadas de *La tarjeta postal*, en particular de *Envíos*. El motivo es sencillo: si es cierto que apelamos a una atracción entre Lacan y Derrida, a una predestinación entre ambos

discursos, es también cierto que aquel que buscó el diálogo fue Derrida. Lacan trató siempre de evitar el encuentro, cualquier posible confrontación, mientras que Derrida estuvo movido por una necesidad de diálogo con el psicoanálisis. Si definimos el diálogo entre el psicoanálisis y la deconstrucción —más allá de Derrida y Lacan— como inevitable, es también cierto que quién pujó por dicha inevitabilidad fue, por una necesidad de confrontación con el psicoanálisis, fue Derrida. Es por ello que este trabajo, las dos partes que vienen a continuación, estarán enmarcadas por Derrida —extractos de *Envíos* concluirán cada parte—, por lo que representa para la filosofía y el psicoanálisis.

PARTE II

De la parte de Lacan

La función de la escritura en Lacan

*L'instance de la lettre lacanienne est la
relève de l'écriture dans le système de la
parole.*

JACQUES DERRIDA*

Capítulo primero

Lacan I, Lacan II

Celui-là ne voulait pas sauver la vérité. Rien ne peut s'en dire, qu'il disait, ce qui n'est pas sûr, puisque aussi bien avec elle nous avons à faire tous les jours. Mais comment Freud définit-il donc la position psychotique dans une lettre que j'ai maintes fois citée ? Précisément de ceci qu'il appelle, chose étrange, unglauben, ne rien vouloir savoir du coin où il s'agit de la vérité.

JACQUES LACAN**

§1. Consideraciones preliminares

Con un título que puede producir sugestión y confusión, un título que quizás pueda seducir a algunos y convocar a otros por simple curiosidad, comienza la escucha del interminable diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, desarrollando aquello que traté en un artículo publicado en el número ordinario de 2012 de la revista *Escritura e imagen*¹. El artículo se gestó y redactó a principios de 2011 y algunos aspectos básicos se han modificado desde aquel entonces, pero no su principio germinativo: la intrusión espectral y asediadora de las reflexiones derridianas —en particular sobre la lógica del suplemento y la escritura— en el pensamiento de Lacan, injertos que se inscribirán como marcas indelebles en el pensamiento del ilustre psicoanalista francés. Son estas marcas y sus funcionamientos que trataremos de elaborar y como en todo el trabajo, su estigma será de encaminarnos hacia aquello que se esconde —o permanece opaco— en las formulaciones de Lacan, en el caso concreto las que vierten sobre la escritura.

* Derrida J., *Le facteur de la vérité en Lacan*, en *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. H. Silvia, T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, 2001, pág. 437.

** Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer, M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 67. «Este otro no quería salvar la verdad, no se puede decir nada de ella, decía, lo cual no es cierto puesto que nosotros tenemos que enfrentarnos con ella todo los días. Pero, ¿de qué manera Freud define la posición psicótica en una carta que he citado más veces? Precisamente como aquello que él llama, cosa extraña, *unglauben*. No querer saber nada del punto en el que está la verdad.»

¹ Fasolino R. C., “La función de la escritura en Lacan”, *Escritura e imagen*, (8) 2012, págs. 277-299.

El título «La función de la escritura en Lacan» apunta al menos hacia dos direcciones distintas: por un lado la función que para Lacan ejerce la escritura y los cambios o no que dicha función ha tenido *para* Lacan. Por otra parte se dirige a la función que la escritura tuvo *en* Lacan. Los dos caminos pueden bifurcarse o entrecruzarse, pero no siempre la función que para Lacan tuvo la escritura coincide con la función que ésta ha desplegado en Lacan, comenzando por sus *Écrits*. Como veremos —y contrariamente a las apariencias de quien es recordado sobre todo por su enseñanza oral— lo concerniente a la escritura, a lo «escritural», es una parte esencial en Lacan. De hecho, pese a que la enseñanza oral de los seminarios vaya asumiendo con los años una importancia cada vez más creciente en los que estudian la obra lacaniana, su obra capital está hecha de *escritura* —y no para ser comprendida, sino para ser leída, tal y como sucede con las formaciones del inconsciente que también pueden ser entendidas como una serie de transcripciones en el sentido de cómo Freud pensó la impresión y el trasvase de las huellas mnémicas en el aparato psíquico—.

Aunque nos ocuparemos de las filtraciones e incursiones del pensamiento derridiano en la obra de Lacan —centrándonos en la cuestión de la escritura—, es cierto que «De camino a la función de la escritura en Lacan» fue nuestra primera elección, en parte porque no hay, como tal, una teorización hecha por el propio Lacan acerca de la función de la escritura: solo unas pinceladas aquí y allá a lo largo de un recorrido que se ha marcado precisamente por un estilo literario. Entonces esta parte de la investigación es forzosamente una puesta en camino, un constante *work in progress* y lo seguirá siendo cuando demos por concluida dicha parte. Ésta estará marcada a cada paso por el horizonte del encaminarse sin saber cuándo y cómo se llegará a una meta. Sin embargo es cierto que el título finalmente abandonado habría dado demasiadas pistas e insinuaciones que no pretendemos seguir, si bien no siempre podremos evitar la cuestión: la confrontación con Heidegger, esencial en un estudio sobre partes de la obra de Lacan, no será de nuestro interés por meros límites de tiempo.

Nadie duda que el *retorno a* Freud llevado a cabo por Lacan sea también deudor de Heidegger —y casi podríamos entenderlo como el *Schritt zurück*, el «paso atrás» que va de Freud a la “esencia” de Freud—. Pero hay que ser cautos y hacer muchas reconsideraciones que ya hemos ilustrado en el 2º capítulo de parte I de nuestro trabajo. Lacan fue un atento lector de Freud antes de ser capturado por el maestro de la Selva Negra, aunque en esos momentos iniciales —hablamos de los años que rodean la tesis doctoral de Lacan (1932) —, el influjo de Freud era más consolidado en la vertiente

luego denominada «imaginaria», es decir, hacia las cuestiones concernientes un yo formado por sucesiones de sedimentaciones identificativas. Ahora, en la parte que estamos introduciendo, mostraremos como ya en Freud hay elementos sólidos que indican la importancia del lenguaje como base estructural de su concepción del inconsciente más allá de la formación del yo por una serie de identificaciones. Lacan tomará el relevo escoltado por otros nombres propios: por supuesto Heidegger, Kojève, Lévi-Strauss y Saussure, para arribar al final de su recorrido a una conceptualización que primero hace del inconsciente un reservorio regido por ese real que se llama «goce», «*jouissance*», el nombre elegido por Lacan para ese más allá del principio de placer, y segundo derrocar la idea misma de inconsciente, marcando en el desbordamiento del goce los límites de *das Umbewußte*. Pero esto es otra historia, otra tesis.

Por otra parte la oración por la que hemos optado para encabezar e introducir lo que cae bajo el patronazgo de la función de la escritura en el recorrido lacaniano, «De la parte de Lacan», no conlleva la intención de un posicionamiento o de un tomar las partes por uno más que otro nombre propio. No es este el propósito de la investigación, como tampoco lo será en la tercera parte, donde «De la parte de Derrida. Las cenizas del inconsciente», se propondrá una lectura del inconsciente como *aquello* que se lee y se incinera en los *Envois* de Derrida. Por ello no se trata de encontrar y luego demostrar las bases del porqué de un posicionamiento a favor o en contra de Derrida o, viceversa, de Lacan. De lo que se trata es más bien de escuchar y, en la medida de lo posible, recoger parte de la herencia que los dos autores nos dejaron reflejada en su relación tan peculiar, que nosotros hemos preferido posicionar bajo la insignia de: «relación sin relación».

Entonces *De la parte de Lacan* será más bien un lugar, el posicionamiento desde el cual nos encaminaremos hacia las intrusiones del otro en su discurso, en particular el tratamiento y las reflexiones sobre la escritura, puntuales pero decisivas a la hora de identificar algunas resistencias en el discurso de Lacan, puntos ciegos u opacos en su proceder. Siguiendo este camino no nos situaremos en la ilusión de creer que Lacan dio a sus escritos y su enseñanza una pretensión de homogeneidad: basta leer aquello que escribe en *Ou delà du principe de réalité* (1936) —el primero texto en orden cronológico que se recoge en los *Écrits*— para dar cuenta de ello:

En efecto, el hombre mantiene con la naturaleza relaciones que se ven, por una parte especificadas por las propiedades de un pensamiento *identificatorio*, así como, por la

otra, por el uso de instrumentos o herramientas artificiales. Sus relaciones con su semejante proceden por vías mucho más directas; no señalamos en este caso al lenguaje [*nous ne désignons pas ici le langage*, subrayado nuestro], ni a las instituciones sociales elementales, que, sea cual fuere su génesis, se hallan en su estructura signadas de artificialismo. Pensamos en esa comunicación afectiva, esencial para el grupo social y que se manifiesta con suficiente inmediatez en el hecho que es a su semejante a quien el hombre explota, que es en él en quien se reconoce, que a él está ligado por el lazo psíquico indeleble que perpetúa la miseria vital, verdaderamente específica de sus primeros años.²

Queda muy claro que el lenguaje está bien lejos de asumir toda la importancia que adquirirá en las futuras reflexiones de Lacan, por lo que, a una primera ojeada, se muestra la heterogeneidad de los *Écrits* —y que no suponemos, por otra parte, en las intenciones del autor voluntad alguna de ocultarla—. Para escuchar dicha heterogeneidad habría que seguir muy de cerca las incursiones de las filosofías que han influido de manera determinante en el pensamiento lacaniano —a grandes rasgos son de sobra conocidas las más determinantes: el «estadio del espejo» debe mucho a la lectura kojéviana de *La fenomenología del espíritu*, mientras que en los escritos de los años Cuarenta y Cincuenta es patente la presencia de Heidegger³— porque supondría un rodeo demasiado largo y, sobretodo, porque debería ser objeto de un estudio aparte debido a las matizaciones necesarias a las que habría que someter ciertos posicionamientos. Esto lo admitimos sobre la base que las relaciones de Lacan con la filosofía y los filósofos son hartamente complicadas y no se podría responder rápida y concisamente a la pregunta: ¿cuánto debe Lacan a la confrontación con la filosofía para el edificio de su pensamiento y cuánto debe la filosofía —en particular en el siglo XX, pero también con un efecto retroactivo— a las reflexiones lacanianas sobre el lenguaje, la ética y la teoría del conocimiento? Responder a cuestiones de tal envergadura supondría un tiempo y un espacio del que no disponemos porque los conocimientos básicos para plantear los interrogantes que irían surgiendo, rebasan en mucho el ámbito del psicoanálisis de Lacan y de la filosofía de Derrida. Dicho de otro modo, las

² Lacan J., *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. *Escritos*, trad. T. Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971, 2002², pág. 93.

³ Pensemos, por ejemplo, a la sección de *La fenomenología del espíritu* dedicada a la autonomía y no-autonomía de la autoconciencia, donde ésta se da en sí y para sí solo por el hecho que es también en sí y para sí para otra autoconciencia, fundamentando la importancia del *reconocimiento frente al otro*. Por otra parte nos urge recordar también la importancia que asume en el pensamiento lacaniano la *Verborgenheit* heideggeriana a la que más adelante haremos referencia.

dificultades generales serían grosso modo estas: un pormenorizado conocimiento histórico e historiográfico de la génesis de ciertos conceptos que se manejan cuales «ser», «verdad», «sujeto», «objeto», «yo», «inconsciente», etc. y, además, su funcionamiento en la obra de Lacan. En segundo lugar —mas no menor en importancia— un conocimiento riguroso de la historia y de los componentes destacados del estructuralismo —tiempo en el cual Lacan se dio a conocer—, así como su surgimiento, su desarrollo y la polémica que ha generado en algunos estudiosos la anteposición del prefijo «pos», la idea de una superación efectiva del estructuralismo quizá prematura.

A todo lo ya mentado se añadirían las dificultades particulares: si bien es cierto que tanto Lacan como Derrida han propuesto en sus respectivos campos —cuyas delimitaciones no son exentas de complicaciones— momentos novedosos como, por ejemplo, la *différance* y el objeto *a*, es también cierto que tanto el uno como el otro son excelentes lectores: de Freud —por supuesto—, pero también de Heidegger, Hegel, Saussure, Levi Strauss, Joyce —solo para referirnos a los grandes autores que ambos comparten—. Lo cual nos llevaría a tener que emprender una lectura en extremo detallada de estos autores, posibilidad que no podemos contemplar a parte la excepción de Freud⁴. Y esto por no hablar de la inmensa bibliografía secundaria. En suma creemos que el subtítulo de la tesis está plenamente justificado: la relación sin relación entre el psicoanálisis lacaniano y la deconstrucción derridiana se da en tanto diálogo interminable, compuesto de omisiones, paréntesis, zonas opacas, predicciones tendenciosas, palabras plenas, celos, envidias. En una palabra: amor.

Por esta y otras razones que se evidenciarán en el séquito de la investigación, decidimos centrarnos en un aspecto poco presente, quizás eludido o simplemente opaco respecto a la intención de su predicación: la temática de la escritura. Somos conscientes que la vía de acceso que pretendemos emprender no está ella misma exenta de peligros en tanto que allí donde se pretende individuar cierto margen ensombrecido del discurso —aquí el de Lacan—, puede identificar también con claridad el deseo del investigador, proporcionado pistas sobre aquello que escapa sin cesar a los designios de quien escribe. Pero es la única vía de la que disponemos y la más práctica porque tal y como veremos, el momento en el cual la doctrina de Lacan se verá marcada con claridad por

⁴ Lectura que, por muy pormenorizada que sea, siempre estará expuesta a nuevas interpretaciones que se nos escaparán de las manos a cada momento.

el cambio⁵, es también el momento de su vuelta a la temática de *la escritura* ya asediada por las reflexiones de Derrida. Este camino nos llevará a una confrontación que no será reservada a los *Écrits* lacanianos —tal y como sucede en su mayoría, pero no exclusivamente, en Derrida—, sino también con los seminarios, su enseñanza oral difundida por el soporte escrito y concluida en el silencio de su último seminario.

Llegados a este punto se impone un breve paréntesis sobre la publicación de los seminarios de Lacan por parte de J.-A. Miller. No entraremos en el mérito de los porqués y de las causas de una publicación que muestra, en su grotesco destiempo, una paradoja cuanto menos sospechosa, y nos referiremos solo a meras —pero importantes— cuestiones prácticas. En orden: el primer seminario que se publicó fue el undécimo, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, seminario marcado por la polémica en tanto que se trata de un forzoso reajuste de otro famoso seminario: el previsto y luego interrumpido del año 1963-64, *Les Noms du Père*, del que quedó una única clase —la del 20 de noviembre de 1963 y que se editará en el año 2005—. Luego aparecerá en el año 1975 el seminario *Encore*, traducido al castellano como *Aún*, cuyas clases van del 12 de diciembre de 1972 hasta el 26 de junio de 1973 —y es el seminario que muestra la menor diferencia temporal entre su formulación y su edición—. Al principio de este seminario Lacan comienza con una pequeña enmienda velada: «Sucede que no publiqué *L'éthique de la psychanalyse* (La ética del psicoanálisis)»⁶. Tampoco se publicará en los años aledaños, ya que hubo que esperar hasta 1986. Es inútil agregar que estos des-tiempos dificultan la correcta exegesis del texto lacaniano porque en poco o en nada se parecen el primer seminario publicado, el decimoprimer, con el segundo, el vigésimo. Para ejemplificar, no hay modo de entender, a menos que no se haya leído el escrito *Radiophonie* publicado por primera vez en la revista *Silicet* 2/3 del año 1970 (y que da solo resumidas cuentas de aquello que Lacan introduce en el Seminario XVII, publicado en 1991) sobre la teorización del discurso sin palabras y de los cuatro discursos, retomados luego en los seminarios *...ou pire* y *Encore*⁷ y que serán

⁵ Y nos referimos al importantísimo Seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis* del año 1969-70 que será objeto de un atento análisis en lo que se refiere a la formalización del «discurso sin palabras» —ya presente en el Seminario XVI— y de los «cuatro discursos». Cf. Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer, M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992.

⁶ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX. Encore, 1972-1973*. Paris, Éditions du Seuil, 1975. *Aún*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 9: «Sucede que no pude publicar el seminario *La ética del psicoanálisis*.»

⁷ Lacan J., *ibídem*, págs. 25-26. Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX. ... ou pire, 1971-1972*. Paris, Éditions du Seuil, 2011. *... o peor*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 65.

básicos para la correcta exégesis de lo que Lacan introducirá como el «discurso capitalista»⁸. Aun así la comprensión se verá seriamente afectada ya que la importancia de la introducción de la teoría de los discursos es fundamental en el pensamiento de Lacan, sobre todo para entender ciertos cambios en su doctrina. Un texto como *Radiophonie* —muy denso— da una idea aproximativa respecto al seminario consagrado a los cuatro discursos⁹. Estos ejemplos —sin duda hay más pero no queremos extendernos en algo que podría tildarse como “polémico”— dificultan la labor investigativa ya que, como mostraremos, el principio de la relación con la escritura en el pensamiento de Lacan pertenece a un seminario todavía inédito, el noveno, *L'identification* (1961-62). Dicha temática de la escritura no se retomará en la tercera parte del seminario XX, «La función de lo escrito», sino en el seminario XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971) publicado en 2007¹⁰, en las partes dedicadas a «Lo escrito y la verdad», «Lo escrito y la palabra» y «De una función que no puede escribirse», clases a las que nos dedicaremos más adelante. Como ya pasó con *Radiophonie* y el seminario XVII, el texto paralelo del seminario XVIII, *Lituraterre* —escrito que merecerá mucha atención— no da una idea completa y precisa de lo que se está gestando en Lacan acerca de la escritura y su función. Estas aclaraciones son importantes, como veremos, para entender que lo dicho por Lacan al principio de su clase del día 9 de enero de 1973: «Voy a entrar muy quedamente en lo que les tengo reservado para hoy, que es algo que a mí, antes de comenzar, me parece peliagudo. Se trata de la manera como, en el discurso analítico, hemos de situar la función de lo escrito (*Il s'agit de la façon dont, dans le discours analytique, nous avons à situer la fonction de l'écrit*)»¹¹, se presta a falacias interpretativas sin las aclaraciones pertinentes: ¿qué se pretende significar, por ejemplo, con «discurso» y «discurso analítico» en la frase de Lacan? Todo esto viene de atrás y quizás tenga sus

⁸ Lacan J., Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972, aparecido en el libro bilingüe: *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milano, La Salamandra, 1978, pág. 48.

⁹ Nos referimos, por ejemplo, a pasajes como «[...] el discurso universitario, del que mostré que lo oculto es justamente ese significante que domina el discurso del amo, ese de lo arbitrario», Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. *Otros escritos*, trad. G. Esperanza, G. Trobas, S. Tendlarz, V. Palomera, M. Álvarez, J.L. Delmont-Mauri, J. Sucre, A. Vicens, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2012, pág. 433. A lo que hace referencia Lacan es al *signifiant maître*, S₁, difícil de captar si no se tiene en cuenta la estructura del discurso sin palabras ampliamente comentado en el seminario XVII y solo publicado en 1991.

¹⁰ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971*. Paris, Éditions du Seuil, 2007. *De un discurso que no fuera del semblante*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2009.

¹¹ Lacan J., *Aún, óp. cit.* (nota 6), pág. 37.

fundamentaciones esbozadas ya en un texto de los *Écrits*¹², si bien es cierto que a la reflexión del discurso sin palabras y a la de los cuatro discursos se les dedicará, como ya hemos indicado, el importante seminario del año lectivo 1969-1970¹³. Aquí emprendemos un pequeño desvío —el último de estas consideraciones generales— para apuntar que según Roudinesco, Lacan elabora su teoría de los discursos a partir de Wittgenstein¹⁴. La opinión se ampara bajo la “evidencia” que en el seminario XVII se hará un amplio comentario del *Tractatus*. Que para Wittgenstein y Lacan haya una centralidad del lenguaje en la constitución del mundo, no indica que Lacan tomara ideas contenidas en el *Tractatus* para la teorización del discurso sin palabras, el hecho —estructural— de que la palabra está siempre constreñida y precedida por una estructura —valga la redundancia— que para Lacan son los tipos de enunciación que desarrollará como los discursos del amo, del histérico, del analista y del universitario. En todo caso se trataría de una convergencia de intereses y temáticas alrededor de la cuestión del lenguaje, ciertamente no un tomar prestado por parte de Lacan las concepciones de Wittgenstein. Lo que sí se debería poner en evidencia —y es lo que haremos— es que la formalización del discurso sin palabras, «la esencia de la teoría psicoanalítica»¹⁵, uno de los ejes centrales del último Lacan, se lo puede designar en cuanto *sostenido* por la escritura. Sin la lectura de los seminarios XVI, XVII y XVIII, publicados respectivamente en los años 2006, 1991 y 2011, seguir el camino trazado por Lacan con sus acotaciones siempre mayores al tema de la escritura, se complicaría mucho. Los escritos posteriores a los *Écrits*, en su mayoría, funcionan como apoyos

¹² En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* (1960), se encuentra un pasaje que anticipa la posibilidad de todo discurso, de toda batería significante, a partir de un significante —el que representa al sujeto— que, como tal, está excluido del saber que origina, cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 766-767. Podremos observar que la formulación lacaniana de «discurso sin palabras» como la estructura que precede toda toma de palabra y que se organiza en los tipos de enunciación que se llamarán discurso del amo, del analista, del universitario y del histérico —según una topología que analizaremos más adelante— guarda mucha relación con lo escrito por Lacan en el artículo citado. Volveremos a este texto también en relación a los comentarios que de él hace Derrida en su obra *El animal que luego estoy si(gui)endo*, cf. Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006. *El animal que estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, págs. 143-166.

¹³ Si bien es cierto que algunas cuestiones fueron ya anticipadas el año antes en el seminario XVI, *De Otro al otro*, publicado en 2006, cf. Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI : D'un Autre à l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 2006. *De un Otro al otro*, trad. N. A. González, G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2008. Más adelante haremos algunas referencias a éste seminario en cuanto anticipa cuestiones fundamentales del último Lacan, así como da muestras de un estar referido a Derrida sin nombrarlo.

¹⁴ Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Arthème Fayard, 1993. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. T. Segovia, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995, pág. 511.

¹⁵ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 11. Ya en este seminario podemos leer lo siguiente: «No es casual si la escritura se afirma en la cima de nuestra actualidad»

para la enseñanza oral, son un pequeño soporte, textos paralelos que no son autónomos sino que complementan los seminarios. No hay posibilidad de captar en profundidad el *discours sans paroles*¹⁶ en sus implicaciones con la escritura a menos que no se haya transitado por los seminarios XVI, XVII y XVIII. La proposición «en sus implicaciones sobre la escritura» indica una inevitable ascendencia derridiana en las teorizaciones de Lacan, ascendencias que iremos desglosando a lo largo del camino.

¿Por qué subrayamos la importancia de la publicación de los seminarios de Lacan en un desorden cronológico? Si volvemos al seminario quizás más conocido, *Aún*, su aproximación a la función de lo escrito parece novedosa en el recorrido lacaniano, pues hay pocos rastros de ella en las publicaciones hechas hasta la fecha (1975). Una rápida mirada al ya mencionado seminario XVIII pone de manifiesto que allí se trata muy a fondo del estatuto de la escritura, de la diferencia entre lo escrito y la palabra, de la sorprendente coincidencia entre escritura y escrito, el todo recorrido por una no tan velada polémica con Derrida que ocupa parte del seminario y que se fragua en el ya mencionado escrito *Lituraterre*¹⁷ —y ciertamente no es casual que Derrida, en el año 1970-1971 estuviera impartiendo un curso en la E.N.S. titulado *La psychanalyse dans le texte*, todavía inédito—. Es sabido que la brevísima —si bien fecunda— relación con Derrida, es aún más complicada y se puede intuir en afirmaciones como estas: «Sobre esta función de lo escrito, que está a la orden del día gracias a algunos pilluelos [*petits malines*], quizás no quise tomar partido, pero me fuerzan la mano»¹⁸. Lacan, como hemos apuntado y poco a poco iremos desglosando, ya se interesó con anterioridad a la escritura y a uno de los «*petits malins*», el pilluelo por excelencia, Derrida. Sorprende que en el seminario XIX Lacan afirme que no quisiera tomar partido sobre las cuestiones inherentes a la escritura cuando solo un año antes trató a fondo la escritura en referencia directa a Derrida. Referencia directa y a la vez velada, como

¹⁶ La fórmula «*discours sans paroles*» aparecerá por vez primera en un escrito el 26/09/1968, en ocasión de unas jornadas de estudio sobre la psicosis organizadas en la *Maison de la Chimie*, París, 21 y 22/10/1967. Lacan improvisará el discurso de clausura, publicado en *Recherches*, diciembre 1968, *Enfance aliénée II*.

¹⁷ El texto apareció en la revista *Littérature*, 1971, n° 3, pp. 3-10. Fue incluido en la edición de *Autres écrits* con la siguiente aclaración por parte de J.-A. Miller: «Enfin, pour beaucoup de raisons, «*Lituraterre*» nous a çaru comme prédestiné à occuper ici la place dévolue dans les *Écrits* au «Séminaire sur «*La Lettre volée*». Cf. Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 17. Esta «predestinación» a la que alude Miller «por muchas razones» nos parece, por otras tantas razones, significativa: que *Lituraterre* deba ocupar el mismo lugar que *Le Séminaire sur «La Lettre volée»* es sin duda una declaración de intenciones, un claro mensaje al que retornaremos en el segundo capítulo de esta parte de nuestro escrito: «La función de la escritura en Lacan».

¹⁸ Lacan J., ...o peor, *óp. cit.* (nota 7), pág. 25.

veremos, porque no se nombra Derrida y se prefiere representarlo a través de términos cuales «archiescritura» para luego dirigir la cuestión hacia el discurso universitario y las confusiones que éste propicia. Representante por excelencia de dichas confusiones será Derrida, nombrado a través de los términos que le dieron fama. El juego de las veladuras, del decir a medias, de las citas encubiertas, del legado no revelado, delatan una pequeña diferencia: Derrida no muestra problemas a la hora de citar y de confrontarse con la herencia, de interrogarla hasta las últimas consecuencias para dilucidar las jerarquizaciones axiológicas con las que se compromete en un diálogo infinito. El problema a la hora de emprender la lectura derridiana son las presencias, los injertos, las convocatorias que constantemente asedian los textos derridianos. Sin embargo, del lado de Lacan la cuestión es diferente: el problema es representado por ciertas ausencias, por las referencias veladas, por el decir a medias. Es sintomático, a nuestro aviso, que un autor muy cercano a Freud como fue Schopenhauer, no aparezca una sola vez en el corpus escrito de Lacan¹⁹. Pero aún más significativa es la ausencia de un autor de la literatura universal —lector de Freud— cuyos temas capitales de su obra son el padre y la ley. Nos referimos a Franz Kafka y las poquísimas noticias que se dan de él en el recorrido lacaniano²⁰.

Para concluir estas consideraciones preliminares será necesario hacer una última advertencia. El proceder lacaniano es harto heterogéneo: es muy difícil seguir linealmente su trayectoria y no solo por las cuestiones subrayadas acerca de la publicación de sus seminarios. Lacan remite constantemente a momentos de su obra

¹⁹ Por «corpus escrito» nos referimos a todos los escritos de Lacan, desde su primer artículo de 1926 que trata de los trastornos oculares de orden hipertónico hasta el último, la carta del día 11/03/1981 dirigida a *l'École de la Cause freudienne*.

²⁰ Las ausencias y presencias en un autor en un corpus textual son sin duda significativas y dignas de investigar. Hay algunas, como la ausencia de Kafka en Lacan, que llaman mucho la atención teniendo en cuenta la afinidad de temáticas fundamentales que ambos compartieron y por el peso de cada autor. No queremos afirmar que algo queda sin decir en la falta de interrogación de Kafka por parte de Lacan, el psicoanalista francés ya se midió con otros gigantes de la literatura universal, *in primis* Joyce —del cual trataremos en el capítulo segundo—. Pero no es vano recordar que también en Kafka se gestan temas cuales el padre y su nombre, la ley y la escritura, argumentos próximos a Lacan. En la recopilación de textos de Žižek, S. (ed.), *Lacan. The silent partners*, New York, Verso Book, 2006. *Los interlocutores mudos*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2010, Mladen Dolar ha tratado de dar cuenta de la ausencia de Kafka en la enseñanza de Lacan, págs. 407-437. Por nuestra parte aportamos la siguiente cita de Kafka que debería haber convocado la atención de Lacan: «La verdad es indivisible, es decir no puede reconocerse a sí misma; quien quiera reconocerla, debe ser mentira», cf. Kafka F., *Die Züräuer Aphorismen*. Herausgegeben von Roberto Calasso, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, *Obras completas*, vol. III. *Narraciones y otro escritos*, trad. A. Kovacsics, J. Parra Contreras, J. J. del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2003, pág. 672. Con esta cita subrayamos una cercanía de intenciones con la idealidad de la letra como condición de posibilidad de su indivisibilidad y de la verdad que recibe su determinación en la historia del sujeto por el recorrido de un significante, aquel que, inscribiéndose como verdad, posibilita la existencia de la ficción.

reinterpretándolos a la luz de los cambios sociales en los que se encuentra. Este movimiento no equivale a un cambio de rumbo repentino ni a una superación —término complejo donde los haya— de sus propias doctrinas, sino más bien un gesto crítico hacia sí mismo pero también hacia Freud en tanto nombre propio y padre del psicoanálisis. Muchos de estos movimientos tienen la suerte —para nosotros— de fraguarse en el ya citado seminario *L'envers de la psychanalyse* (1969-70), momento en el cual, quizás influido por los atronadores cambios sociales —piénsese en el alunizaje, las revueltas estudiantiles, la des-colonización, la reciente guerra de Argelia y la máquina del capitalismo cada vez más visible en sus efectos— se nos muestra a un Lacan que somete a minuciosa crítica ciertos estamentos propios y de Freud, reduciendo el psicoanálisis a sus estructuras portantes. Pero ello no conlleva —hay que ser muy cautos al respecto para no caer en la confusión— que haya que desestimar todo lo que Lacan produjo anteriormente. Si bien habrá reajustes, no es un tono de admonición el de Lacan con su obra antecedente: la validez de lo que comenta sobre las psicosis en su tercer seminario (1955-56) sigue vigente a la luz de lo que tratará en el seminario sobre Joyce —*Le sinthome* (1975-76) — al retomar de nuevo, veinte años después, la psicosis a la luz de la reflexión sobre los nudos borromeos, enseñanza que introduce la última etapa de su pensamiento²¹.

En este contexto hemos decidido titular el primer capítulo «Lacan I, Lacan II»²² para identificar, de forma a veces gráfica, las distancias y el criticismo con el cual un cierto Lacan —por ejemplo el de *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (1953) — está siendo valorado por otro Lacan —el de *L'envers de la psychanalyse*— diecisiete años después. Y la pregunta que surge espontánea es la siguiente: ¿qué se mantiene y qué es relevado de *Fonction et champ* respecto al Lacan

²¹ Y que es el camino desde el que Lacan empezó con su tesis de doctorado sobre *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, París, Éditions du Seuil, 1975. *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, trad. A. Alatorre, México, Siglo XXI Editores, 1976.

²² Tomamos esta fórmula —aunque modificando el sentido en nuestra elaboración— de J.-A. Miller tal y como la propuso en su escrito *La psychanalyse mis à nu par son célibataire* (En *Nouvelle Ecole Lacanienne de Psychanalyse*, 2007) —y del que hemos obtenido solo la traducción italiana publicada como postfacio en la edición italiana del Seminario XVII de Lacan: Lacan J. *Il seminario. Libro XVII, Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, Torino, Einaudi, 2001—. En este interesante texto, Miller identifica cambios en la doctrina de Lacan y los identifica a través de la fórmula «Lacan I y Lacan II». Estos cambios se mostrarán en toda evidencia y es también importante subrayar que dicho cambio —¿producido por qué o quién?— puede entenderse *también* como un *redoblar* las propias posturas: entonces al Lacan I se le suma el Lacan II, pero no como evolución —del paso uno al paso dos— sino como un doble que se suma. Podemos aplicar a Lacan y a sus cambios en relación a ciertas posturas freudianas, aquello que Derrida escribe en el exordio de *La forma y el querer-decir* a propósito de la fenomenología: «La fenomenología no ha criticado a la metafísica en sus hechos más que para restaurarla». Derrida J., *Marges de la philosophie*, París, Les Editions de Minuits, 1972. *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, pág. 195.

que introduce los cuatro discursos? ¿Qué será de la verdad o, a secas, del psicoanálisis? Si bien es cierto que los tres registros y el significante como sustituto del rasgo unario que engloba todo, incluso una escritura que, con el tiempo, asumirá para Lacan una autonomía y un estamento propio, nunca dejarán el centro de su pensamiento. Tampoco el objeto *a* será abandonado, todo lo contrario, ya que, posiblemente, se trate del verdadero descubrimiento de Lacan: una caída o extracción del ser que no permite al Otro completarse y devolver al sujeto que demanda la respuesta sobre su realización existencial fallida. Es el discurso neurótico y este *impasse* del Otro, su falta estructural, encontrará su mejor fórmula en la escritura: $S(A)$, «la estructura a secas»²³. Si bien es cierto que el apoyo en la escritura como un suplemento que permite y sostiene el pensamiento es evidente desde los *Écrits* —por ejemplo los grafos—, el giro en el proceder de Lacan se da cuando reflexiona sobre el hecho de la escritura, de una escritura que, después de la aparición de Derrida, ya no será la misma en cuanto a su condición y ya no podrá ser relegada —incluso la denominada “escritura fonética”— a una posición de mero signo de signo. Como veremos, la primera vez que se ocupará de la escritura será en el seminario IX, *L'identification* (1961-62), todavía inédito. Luego reaparecerá en el seminario XVI, *D'un Autre à l'autre* (1968-69) y finalmente será argumento privilegiado del seminario XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971) y del escrito paralelo que lo acompaña: *Lituraterre*. En el seminario XIX, *...ou pire* (1971-72) se darán algunas pinceladas y el XX, *Encore* (1972-73) volverá a ocuparse de lleno de la función de lo escrito. Finalmente el seminario XXIII, *Le sinthome* (1975-76) la escritura asumirá el estatuto de escritura *otra*: los nudos borromeos como escritura de lo real. Analizaremos estas las etapas e incluso los momentos en que la escritura aparece por su peso y es desechada por completo. En este sentido se comprenderá en parte la importancia de lo que comporta la publicación en un orden no cronológico, cuya magnitud se podrá ver toda en el *Post-scriptum* de esta parte de nuestro escrito. Su importancia, como veremos, reside principalmente en el espinoso tema de la apropiación de los conceptos, algo que para la presente investigación no comporta ningún quebradero de cabeza, pero sí somos conscientes ser decisiva en ciertos ámbitos académicos.

²³ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 268.

§2. La palabra y el síntoma: breve incursión en el psicoanálisis de Freud *en* Lacan

Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse, también conocido como el “informe de Roma”, es la conferencia pronunciada los días 26 y 27 de septiembre de 1953 que marca el debut público de la enseñanza lacaniana. Tratándose de un analista, la cuestión de su enseñanza y de la transmisión de un saber asume tintes complejos y el texto en cuestión quiere mostrar la función de la palabra y el campo de actuación del lenguaje para la terapia psicoanalítica.

Como es de sobra sabido, en el psicoanálisis la palabra es el único médium. Si bien lo que acabamos de escribir es de sobra conocido y se muestra por su evidencia, la tentación de afirmar que el debut internacional de Lacan se posiciona en una vuelta a Freud desde ciertas lecturas heideggerianas, es muy fuerte. En parte se debe a la terminología empleada por Lacan y por sus referencias a Heidegger en las últimas páginas de *Fonction et champ*, en parte porque no hay ninguna dialéctica de reconciliación posible —la realidad cotidiana se muestra implacable— frente a esa inadaptación respecto al propio ámbito existencial que padece el ser hablante, mortal y sexuado²⁴. Pocos autores han expresado tan bien y desde muy distintos caminos —quizás desde un acá, *da* y desde un allá, *fort*— esta fractura insanable como Freud y Heidegger. Los paralelismos son fáciles de encontrar para aquel que lo desea: la cotidianidad media del *Dasein* en la que Heidegger puso tanto ahínco en la época de *Sein und Zeit*, no dista en esencia de la *Psicopatología de la vida cotidiana* (*Zur Psychopathologie des Alltagsleben*) donde Freud da cuenta de las emergencias del inconsciente en lo cotidiano a través de esos pequeños deslices que asumen los tintes de una *Versprechen*, allí donde el ser *promete* arrojarse, despojándose de su plenitud²⁵.

Que el mundo tecno-científico en el que estamos sumergidos sea inasumible a causa de las exigencias de una Técnica dirigida a la formación de un cerebro social y una organización universalizada del hacer, y que todo esto choque, finalmente, con un malestar que no parece poder armonizarse, es otro aspecto que el psicoanálisis como

²⁴ Valga para el caso la lapidaria frase de Freud que hoy, más que nunca, cobra su sentido: «Mientras que la humanidad ha logrado continuos progresos en el sojuzgamiento de la naturaleza, y tiene derecho a esperar otros mayores, no se verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos». Freud S., *Obras completas vol. XXI*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, págs. 6-7.

²⁵ Juego de palabras utilizando el doble sentido del vocablo *Versprechen*: promesa y *lapsus linguae*.

terapia deberá pensar sobre todo en vistas de sus condiciones de posibilidad futuras. ¿Podrá la Técnica domesticar la pulsión? ¿Qué será del psicoanálisis frente a los avances técnicos promovidos por una proliferación de objetos siempre mayor y el auge de lo que definimos en la *Introducción* como «allanamiento de la propiedad simbólica»? Es un hecho que Lacan se preguntara durante toda su enseñanza por el presente y el futuro del psicoanálisis y el escrito *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* da una cabal muestra de ello. Allí se cumple una labor en la que Freud es atravesado por el corpus metafísico reelaborado por Lacan:

Freud sin Lacan es aún la metafísica de la subjetividad; en cambio, Freud atravesado y reescrito topológicamente por la invención lacaniana se vuelve un problema distinto, un problema que desborda el cuadro metafísico del sujeto. Esto afirmamos aun sabiendo que desbordar la metafísica no es lo mismo que superarla o dejarla atrás.²⁶

Para colegir el alcance de esta sentencia habrá que sopesar la importancia que tuvo Heidegger en la lectura lacaniana de Freud, de modo que las cuestiones de herencia deberán sucederse paulatinamente.

Procedamos por pasos y retomemos aquello que el exordio internacional de Lacan propone como aspectos decisivos. Uno de ellos, quizás el más importante, es que la verdad del psicoanálisis “*es*” la histeria, el discurso del malestar que encarna las emergencias sintomáticas por conversión somática. Es un particular que no habrá que descuidar considerando que fue a través del tratamiento de pacientes histéricos —en su mayoría mujeres— que se fundamentó el método analítico. Fue una paciente, Anna O., quien propuso el término de *talking cure* cuando todavía se promovía el método catártico, una praxis que no pudo, respecto al psicoanálisis freudiano, promoverse como «Método de verdad y de desmistificación [*démystification*] de los camuflajes subjetivos»²⁷. Lacan siempre mostró un interés especial por los problemas concretos a los que el psicoanálisis debía enfrentarse como, por ejemplo, todo aquello que se relaciona con la constitución del objeto —la función imaginaria— y, quizás más importante, las relaciones libidinales que siempre están cercando la conducción de la cura. Esto le lleva a otro aspecto fundamental de la praxis: el manejo de la

²⁶ Alemán J., Larriera S., *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2009, págs. 12-13. Sabemos que la reelaboración lacaniana no está exenta de problemas que por límites de tiempo no podemos siquiera abarcar.

²⁷ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 234.

contratransferencia y la espinosa cuestión de la formación del analista. Las cuestiones meramente técnicas —aunque aquí y allá podamos hacer alguna referencia— serán dejadas de lado no siendo el interés principal de la investigación. Lo mentamos porque es un riesgo separar netamente la teoría de la praxis psicoanalítica y porque Lacan advierte con insistencia de los peligros en los que se incurriría si se abandonara o descuidara el fundamento de la palabra²⁸. El psicoanalista «*devrait être passé maître des fonction de la parole*»²⁹, aunque ya vimos que la importancia de la palabra y del lenguaje para la cura y la comprensión del psiquismo no siempre ocuparon el centro de las reflexiones lacanianas. La importancia de lo que se denominará «registro simbólico» se fraguará más adelante gracias también a las lecturas de Heidegger, Lévi-Strauss y Saussure³⁰. Pero también en Freud es fácil captar desde los comienzos la importancia de dialectizar con el paciente o, dicho de otro modo, la centralidad de la palabra para la cura³¹. ¿Por qué? Es consabida la insistencia de Lacan en afirmar que el síntoma se anuda en la articulación significativa, pero habrá que unir esta definición con lo que para Freud es el síntoma: una formación de compromiso, un sustituto de algo distinto que fue interceptado³². Quizás esta cita nos ponga en el camino adecuado:

Ciertos procesos anímicos habrían debido desplegarse normalmente hasta que la conciencia recibiese noticia de ellos. Esto no ha acontecido, y a cambio de ello, de los procesos interrumpidos, perturbados de algún modo, forzados a permanecer inconscientes, ha surgido el síntoma. Por tanto, ha ocurrido algo así como una

²⁸ Lacan J., *ibidem*, pág. 237.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ En particular nos referimos a la traducción de Lacan del artículo «Logos», cf. Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004. *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001; a su lectura del texto *L'efficacité symbolique*, cf. Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974. *Antropología estructural*, trad. E. Verón, Barcelona, Paidós, 1987, y a Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Lausanne-Paris, Payot, 1916. *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.

³¹ Para ello basta la lectura de los *Estudios sobre la histeria* (1893-95), donde se evidencian ciertos límites de la sugestión hipnótica y del método catártico de Breuer para la resolución del complejo patógeno, cf. Freud S., *Obras completas vol. II*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978.

³² Cf. Freud S., *Obras completas vol. XVI*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 256.

permutación; si se logra deshacerla, la terapia de los síntomas neuróticos habrá cumplido exitosamente su tarea.³³

Los «procesos interrumpidos» son cabalmente lo reprimido y Lacan —retomando a Freud— puede por tanto afirmar que « [...] la represión y el retorno de lo reprimido no son sino el derecho y el revés de una misma cosa. Lo reprimido siempre está ahí, y se expresa de modo perfectamente articulado en los síntomas y en multitud de otros fenómenos»³⁴. Que Lacan hable del síntoma como metáfora no nos parece una violencia al texto freudiano en cuanto leemos que la formación de síntoma está acometida por la permutación —y para ello reenviamos nuevamente al capítulo 1º de la parte I de nuestro escrito—. Freud lo mostró en su *Traumdeutung* y Lacan lo resumió en la siguiente fórmula parafraseada: todos los elementos que se encuentran asociados en la cadena significante pueden verse tomados como equivalentes los unos de los otros. De no ser así ¿cómo interpretar aquello a lo que ya nos referimos de Freud a propósito del caso Dora?:

Ya tenemos averiguado que un síntoma corresponde con toda regularidad a varios significados *simultáneamente* [*Bedeutungengleichzeitig*]; agreguemos ahora que también puede expresar varios significados *sucesivamente* [*Bedeutungennacheinander*]. El síntoma puede variar uno de sus significados o su significado principal en el curso de los años, o el papel rector puede pasar de un significado a otro. Hay como un rasgo conservador en el carácter de la neurosis: el hecho de que el síntoma ya constituido se preserva en lo posible por más que el pensamiento inconsciente que en él se expresó haya perdido significado».³⁵

³³ Freud S., *ibídem*. Las conferencias 17ª y 18ª de introducción al psicoanálisis, «El sentido de los síntomas» y «La fijación al trauma, lo inconsciente», son —por claridad y concisión— esenciales para la comprensión de lo que significa el síntoma en psicoanálisis.

³⁴ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre III. Les Psychoses, 1955-1956*. Paris, Éditions du Seuil, 1981. *Las psicosis*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984, pág. 24.

³⁵ *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905 [1901]), en Freud S., *Obras completas vol. VII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 46. Lacan volverá una y otra vez sobre la cuestión del síntoma en su entrelazamiento con el significado y el significante. Recoger una breve y significativa muestra de todos esos momentos requeriría muchas páginas y referiremos solo el siguiente apunte por su importancia con el valor de la escritura que retomaremos más adelante: « ¿Qué quiere decir síntoma? ¿Dónde se sitúa en este esquema? [El grafo del deseo] Se sitúa en el nivel de la significación. Esto es lo que Freud aportó —un síntoma es una significación, un significado al que está

No es forzoso suponer que la simultaneidad de significados en el síntoma y su encadenamiento por sucesión remiten a los tropos de la metáfora y la metonimia y estos, a su vez, a los procesos de condensación y desplazamiento como condiciones de posibilidad del sueño. Es importante, antes de proseguir, fijar ciertos conceptos clave de la teoría psicoanalítica, en particular la cuestión delicada del sentido del síntoma en las neurosis. Ésta fue tratada desde los comienzos del análisis como algo que había que interpretar por el hecho de estar entramado, de una forma peculiar, con el vivenciar del enfermo, con su manera peculiar de estar referido a los sucesos, a su manera de interpretarlos³⁶. Freud no tendrá ninguna dificultad, más de veintitrés años después, en demostrar su gratitud a Josef Breuer por haber dilucidado el sentido de los síntomas neuróticos: «[...] el psicoanálisis arranca justamente de ahí y ha sido el primero en comprobar que el síntoma es rico en sentido y se entrama con el vivenciar del enfermo. El sentido de los síntomas neuróticos fue descubierto por Josef Breuer»³⁷. Es importante que subrayemos este pasaje porque si bien Freud desestimó gran parte de las aportaciones que les dieron las investigaciones con Breuer —tal y como puso de manifiesto en el prólogo a la segunda edición (1908) de los *Estudios sobre la histeria*³⁸— es también cierto que en las cuestiones fundamentales, la etiología del síntoma neurótico no se modificó en lo esencial desde que se forjó a primeros de 1890³⁹. La cuestión se puede resumir —muy brevemente y simplificando— en estos términos:

unido un beneficio—. Está lejos de interesar solo al sujeto. Su historia, toda su anamnesis está implicada. Por esta razón podemos legítimamente simbolizarlo en este lugar mediante un *s(A)*, significado del Otro que proviene del lugar de la palabra», cf. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient, 1957-1958*, Paris, Éditions du Seuil, 1998. *Las formaciones del inconsciente*, trad. E. Berenguer, Paidós, 2010, pág. 474. Los desarrollos de la teoría de Lacan gracias a los grafos será esencial para el seguimiento de un segmento de lo que entendemos por “función de la escritura en Lacan”. Volveremos a la cuestión del grafo en su relación con la escritura en el §9 de esta parte de nuestro escrito.

³⁶ Se deberían estudiar los posibles paralelismos con la «actividad comprensora» (*Verstehen*) del *Dasein* tal y como se desarrolla en *Ser y Tiempo*, cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag GmbH & Co, 1993. *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera Cruchaga, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

³⁷ Freud S., *Obras completas vol. XVI, óp. cit.* (nota 32), pág. 235.

³⁸ Freud S., *Obras completas vol. II, óp. cit.* (nota 31), pág. 25.

³⁹ Luego entrarían otros factores como las concepciones tópicas (en la *Traumdeutung*) dinámicas y económicas (las publicaciones de metapsicología) y, hacia 1919, ese más allá al que Freud le dio el nombre de *Wiederholungszwang* —compulsión o coacción a la repetición—. Pero en lo que se refiere a la cuestión de la formación del síntoma, lo principal ya estaba escrito en los *Estudios sobre la histeria* y en los dos artículos de 1894, *Las neuropsicosis de defensa* y de 1896, *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. Para convencerse de ello baste con remitirse a la obra *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909), más conocido como el caso clínico de «el hombre de las ratas», para tener otra muestra de que las primeras concepciones freudianas relativas a la formación del síntoma no se modificarán en lo sucesivo. Cf. Freud S., *Obras completas vol. X*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1980, págs. 139-152.

frente a una representación inconciliable (*unverträglichen Vorstellung*) que no puede ser abreaccionada —descargada y metabolizada—, el yo aplica una censura (*Abwehr*) cuyo fin es la defensa (*Widerstand*). Se emprende así una separación entre el contenido de representación y su afecto mediante una conversión —en el caso de la histeria— a una parte del cuerpo o trasposición —en el caso de una neurosis obsesiva— mediante un enlace falso (*falsche Verknüpfung*) a otra representación psíquica. Lo que se reprime (*verdrängt*) es la representación inconciliable correspondiente al trauma, pero no el afecto: éste es desplazado y sigue operativo modulando los retornos en síntomas somáticos, insistencias obsesivas y fobias⁴⁰. La expresión «afecto inconsciente» se presta a interpretaciones falaces: el afecto es siempre percibido pero con un desconocimiento sustancial en relación a sus “nuevos” enlaces. De hecho, continúa Freud: «*Empero, la suma de excitación divorciada de la representación tiene que ser aplicada a otro empleo*»⁴¹. El monto de afecto queda así desligado y se pueden dar —en las neurosis— dos procesos: «uno es el de *trasponer* {*umsetzen*} a lo corporal la suma de excitación, para lo cual yo propondría el nombre de *conversión*». En la metapsicología freudiana —tomemos un texto como *Lo inconsciente*— las bases no se modificarán esencialmente: si bien la representación como el afecto —el representante de la pulsión— serán reprimidos, siempre habrá un divorcio entre el acontecimiento traumático y el monto de afecto adherido a él, la única diferencia es que también éste puede ser reprimido y no solo desplazado. Se trata de una diferencia muy importante, pero la esencia de la represión quedará invariada: por un lado el reprimir, el impedir que algo aflore más allá de un cierto límite y, por el otro lado, desplazar, desalojar hacia otro nexos asociativo que será *sentido* como inconsciente. Más adelante retomaremos aspectos del texto *Lo inconsciente*, en particular la cuestión de la inscripción

⁴⁰ Sin embargo Freud también teoriza que la represión puede sustraer la investidura de afecto de la representación, dejando ésta —para la conciencia— como «un contenido de representación indiferente», *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909), cf. Freud S., *Obras completas vol. X, óp. cit.* (nota 39), pág. 154. La cuestión es sumamente complicada cuando se añaden los factores tópicos y económicos al dinámico: es allí cuando se plantea la diferencia entre «representante» y «representante de la representación», *Vorstellungsrepräsentanz*: «Ahora bien, la observación clínica nos constriñe a descomponer lo que hasta aquí concebimos como unitario, pues nos muestra que junto a la representación {*Vorstellung*} interviene algo diverso, algo que representa {*räpresentieren*} a la pulsión y puede experimentar un destino de represión totalmente diferente del de la representación. Para este otro elemento de la agencia representante psíquica ha adquirido carta de ciudadanía el nombre de *monto de afecto* (*Affektbetrag*) corresponde a la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos», cf. Freud S., *Obras completas vol. XXI, óp. cit.* (24), págs. 147-148. Ver también la n. 33 y la añadidura que hace J. Strachey sobre la distinción entre «represión» y «defensa» reintroducida por Freud a partir de *Inhibición, síntoma y angustia*.

⁴¹ Freud S., *Obras completas vol. III*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 50.

(*Niederschrift*), pero no tratándose de una tesis de psicología⁴², no ahondaremos demasiado en la teoría psicoanalítica sin antes subrayar la importancia del anudamiento simbólico con el síntoma, siendo un aspecto clave para las teorizaciones lacanianas y que se encuentra en el primer Freud. Añadiremos, para concluir esta incursión técnica en la teoría psicoanalítica, lo siguiente:

[...] la observación clínica nos constriñe a descomponer lo que hasta aquí concebimos como unitario, pues nos muestra que junto a la representación {*Vorstellung*} interviene algo diverso, algo que representa {*räpresentieren*} a la pulsión y puede experimentar un destino de represión totalmente diferente del de la representación. Para este otro elemento de la agencia representante psíquica ha adquirido carta de ciudadanía el nombre de *monto de afecto* (*Affektbetrag*) corresponde a la pulsión en la medida en que esta se ha desasido de la representación y ha encontrado una expresión proporcionada a su cantidad en procesos que devienen registrables para la sensación como afectos.⁴³

⁴² Apuntamos que mucho de estos materiales estaban ya presentes en el *Proyecto* (1895): “En la reproducción de la vivencia —en el *afecto*—, solo sobreviene la Q [Cantidad] que inviste al recuerdo, y es claro que esta tiene que ser de la naturaleza de una percepción cualquiera, no puede traer por consecuencia un acrecentamiento general de Qñ [Cantidad cuyo orden de magnitud es el intercelular]. Solo resta suponer que por la investidura de recuerdos es *desprendido* {desligado} displacer desde el interior del cuerpo, y es de nuevo transportado hacia arriba. Solo es posible representarse del siguiente modo el mecanismo de ese desprendimiento: Así como hay neuronas motrices que con cierto llenado conducen Qñ a los músculos y así descargan, tienen que existir neuronas «secretorias» que, cuando son excitadas, hacen generarse en el interior del cuerpo lo que tiene acción eficiente sobre las conducciones endógenas hacia ψ [Sistema de neuronas impasaderas] como estímulo; neuronas que, por ende, influyen sobre la producción de Qñ endógenas, con lo cual no descargan Qñ, sino que la aportan por unos rodeos. Llamaremos «neuronas llave» a estas neuronas motrices. Resulta evidente que solo son excitadas dado cierto nivel en ψ . Merced a la vivencia de dolor, la imagen-recuerdo del objeto hostil ha conservado una facilitación privilegiada con estas neuronas llave, en virtud de la cual se desprende entonces displacer en el afecto”. Freud S., *Obras completas vol. I*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1982, págs. 365-366. Ver también, al respecto, lo que Freud escribe en sus *Tres ensayos de teoría sexual*: «El psicoanálisis elimina los síntomas de los histéricos bajo la premisa de que son el sustituto —la *transcripción* [subrayado nuestro], por así decir— de una serie de procesos anímicos investidos de afecto, deseos y aspiraciones, a los que en virtud de un particular proceso psíquico (la *represión*) se les ha denegado {frustrado} el acceso a su tramitación en una actividad psíquica susceptible de conciencia. Y entonces, estas formaciones de pensamiento que han quedado relegadas al estado de lo inconsciente aspiran a una expresión proporcionada a su valor afectivo, a una *descarga*, y en el caso de la histeria la encuentran en el proceso de la *conversión* en fenómenos somáticos: precisamente, los síntomas histéricos. Ahora bien, siguiendo ciertas reglas, con ayuda de una técnica particular, es posible retrasformar los síntomas en representaciones ahora devenidas conscientes, investidas de afecto; y así se consigue la averiguación más exacta acerca de la naturaleza y el linaje de estas formaciones psíquicas antes inconscientes»; Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 35), pág. 149.

⁴³ Freud S., *Obras completas vol. XIV*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 147.

El pasaje pertenece al texto *La represión* y cierra, del algún modo, la cuestión del retorno de lo reprimido a la luz de la metapsicología freudiana, es decir, la disciplina terapéutica que enfoca el aparato psíquico desde tres órdenes diferentes: dinámico, tópico y económico. ¿De qué manera trata de cerrarlo? Freud pone el acento que la represión opera sobre dos factores: la representación y la energía pulsional adherida a esta. La cuestión es que el desplazamiento de la energía pulsional —el afecto— es mucho más importante a efectos de la vida del individuo: el desplazamiento creará una formación sustitutiva que gravitará sin estar presente —asediando— el destino del paciente y sus emergencias asumirán siempre el aspecto de un material significativo. Por ello Lacan insiste una y otra vez: «En el informe de Roma pude vaticinar que el inconsciente es la suma de los afectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante»⁴⁴. ¿Desde cuándo encontramos estos aspectos claramente marcados en la teoría freudiana? Desde el comienzo: «[...] los giros lingüísticos «No avanzar un paso» («*komme nicht von der Stelle*»), «No tener apoyo», etc., constituyeron los puentes para ese nuevo acto de conversión»⁴⁵. Es una observación temprana, contenida en los *Estudios sobre la histeria* (1893-95) y que se refiere a la paciente Cäcilie M. Freud, convocado a la escucha del discurso histérico, prosigue y apunta: «Si en estos ejemplos el mecanismo de la simbolización parece relegado a un segundo plano, lo cual con seguridad responde a la regla, yo dispongo también de ejemplos que parecen demostrar la génesis de síntomas histéricos (*Entstehung hysterischer Symptome*) por mera simbolización»⁴⁶.

Sabemos que fue durante la época de los *Estudios* cuando Freud advirtió la insuficiencia del método catártico y optó por una nueva técnica, la conocida como «libre asociación», más apta al rastreo de los puntos opacos del vivenciar del paciente, los momentos de una significación interrumpida o reprimida, en ambos casos mal traducida. Por supuesto habría más ejemplos que podríamos llamar en causa además de la mentada importancia que para Freud asume el diálogo con el paciente, lo esencial del declarar (*aussprechen*) por parte de éste todo aquello que se le ocurría en la rememoración del evento patógeno⁴⁷ y de cómo la confesión y la profundización de la anamnesis —allí donde se titubea y se detecta un punto ciego—, comportaban una

⁴⁴ Lacan J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Édition du Seuil, 1973. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 132.

⁴⁵ Freud S., *Obras completas vol. II, óp. cit.* (nota 31), pág. 188.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 192.

⁴⁷ *Ibidem*, pág. 163.

eliminación del dolor por medio de la palabra (*wegsprechen*)⁴⁸. Freud es tajante desde los *Estudios* acerca de la importancia de la reelaboración (*Durcharbeitung*) por parte del paciente para recorrer: « [...] una serie ininterrumpida [que] lleva desde los *restos mnémicos* (*Erinnerungsresten*) de vivencias y actos de pensamiento henchidos de afecto hasta los síntomas histéricos, sus *símbolos mnémicos* (*Erinnerungssymbolen*)». Pese a la creciente importancia que estas citas van asumiendo, no tenemos el tiempo ni estamos en el lugar adecuado para proseguir por un tal camino, pero era esencial esclarecer una nociones básicas del psicoanálisis tal y como, por otra parte, se conformaron claramente en su génesis. Antes de continuar destacaremos lo siguiente del texto freudiano como punto de enlace con Lacan y lo comunicado en el discurso de Roma:

Pero yo sostengo que el hecho de que la histérica cree mediante simbolización una expresión somática para la representación de tinte afectivo es menos individual y arbitrario de lo que se supondría. Al tomar literalmente la expresión lingüística, al sentir la «espinas en el corazón» («*Stich ins Herz*») o la «bofetada» («*Schlag ins Gesicht*») a raíz de un apóstrofe hiriente como un episodio real, ella no incurre en abuso de ingenio (*witzig*), sino que vuelve a animar las sensaciones a que la expresión lingüística debe su justificación [...] por más que hoy se encuentren en la mayoría de los casos debilitadas a punto tal que su expresión lingüística nos parezca una trasfencia figural (*bildliche Übertragung*), es harto probable que todo eso se entendiera antaño literalmente, y la histeria acierta cuando restablece para sus intervenciones más intensas el sentido originario de la palabra (*ursprünglichen Wortsinn*).⁴⁹

Es este sentido originario de las palabras que el psicoanalista como *maître des fonction de la parole* deberá escuchar e interrogar. Si bien es cierto que el Heidegger de *Unterwegs zur Sprache* y *Vorträge und Aufsätze* tuvo notable influencia sobre Lacan⁵⁰,

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, pág. 193.

⁵⁰ Lacan tradujo al francés uno de los textos contenido en el volumen *Vorträge und Aufsätze*: se trata del artículo *Logos*, cuya traducción se publicó en *La psychanalyse*, 1956, n° 1, pp. 59-79. Es importante poner el acento —desde la óptica de una comprensión del pensamiento lacaniano— sobre la dialéctica del ocultar y desocultar tal y como es puesta de manifiesto en el escrito *Logos*, donde el Λόγος, en cuanto «estado de ocultamiento», es la reserva de la cual el desocultar, entendido como Ἀλήθεια, «bebe». Cf. Heidegger M., *Conferencias y artículos*, *op. cit.* (nota 30), pág. 163. La influencia de Heidegger en el pensamiento de Lacan conllevaría de por sí un largo trabajo y habría que cotejarla también con la de Husserl y la fenomenología. La primera vez que aparece una referencia a Heidegger en un escrito de Lacan es en «Psychologie et esthétique compte-rendu sur l'ouvrage de E. Minkowski», *Recherches philosophiques*, 1935, fac. 4, pág. 430. Para un estudio profundo de las repercusiones de la filosofía

no creemos que la primacía del lenguaje en las reflexiones lacanianas deba imputarse únicamente a Heidegger⁵¹: Freud destacó muy tempranamente y por sus vías que en las verbalizaciones se traducía lo esencial del ser. Y para la tarea de la traducción del inconsciente, Freud ya recordó en un artículo de 1910 que « [...] a nosotros, los psiquiatras, se nos impone como una conjetura insoslayable que comprenderíamos mejor el lenguaje del sueño, y lo traduciríamos con mayor facilidad, si supiéramos más acerca del desarrollo del lenguaje»⁵². El pasaje citado corresponde a la última frase de un breve artículo titulado *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas* (1911). Los aspectos que ligán entre sí el inconsciente con la palabra siempre estuvieron presentes en Freud, como lo indica la atención a la vocalización que acompañan la ausencia-presencia (*fort-da*) en el juego de su nieto con un carretel, tal y como Freud nos lo describe⁵³. Mediante un utensilio —un carretel— el nieto de Freud escenificaba las idas y venidas, las ausencias y las presencias de su madre, lanzando el carretel atado con un cordel lejos de sí —por ejemplo tras la baranda de la cuna—. Tales lanzamientos eran acompañados por una vocalización («o-o-o-o») ⁵⁴ después de las cuales se producía el acto por parte del niño de sacar el carretel y tirarlo hacia sí —acompañado por la palabra «*Da*»—.

Es sabido que Lacan, en su retorno a Freud, quiso resaltar lo esencial de la palabra y no solo para la terapia psicoanalítica, uno de los lugares privilegiados en los

heideggeriana en el pensamiento de Lacan desde una óptica psicoanalítica, remitimos a la imprescindible obra de Alemán J., Larriera S., *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, *óp. cit.* (nota 26). Siempre de los mismos autores destacamos también *Existencia y sujeto*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2006.

⁵¹ Y no solo Heidegger: también destacamos la primera vez que el nombre de Ferdinand de Saussure aparece en la obra de Lacan, en el escrito *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en Psychanalyse* (1955). Con ello no queremos afirmar que la influencia del famoso lingüista no fuera ya palpable en anteriores escritos lacanianos. Por otro lado, muy temprano es también el influjo de Claude Lévi-Strauss y de su artículo *L'efficacité symbolique*, publicado por primera vez en *Revue d'histoire des religions*, Janvier-Mars 1949, incluido en el volumen *Antropología estructural*, *óp. cit.* (nota 30), págs. 211-227.

⁵² Freud S., *Obras completas vol. XI*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 153. La frase final de Freud fue también subrayada por Émile Benveniste en su texto *Remarques sur la fonction du langage dans le découverte freudienne* (1956), cf. Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966. *Problemas de lingüística general*, trad. J. Almela, México, Siglo XXI Editores, pág. 79. Hay que precisar que el célebre lingüista se mostró justamente crítico con las conclusiones de Freud enteramente apoyadas en las especulaciones etimológicas de Karl Abel. Si bien las conclusiones puedan ser erróneas en lo que se refiere a la etimología y a la filología, subrayamos que la intención de Freud es lo más importante para nuestro trabajo investigativo: la estrecha vinculación que él supone entre el lenguaje y las formaciones del inconsciente. También Todorov dará cuenta de ello —dentro de un marco semiótico— en su *Théories du symbole*, en particular en el apéndice dedicado a la cuestión de la enunciación en Freud. Sobre esta cuestión habrá también referencias a Lacan, cf. Todorov T., *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977. *Teorías del símbolo*, trad. E. Pezzoni, Caracas, Monte Avila Editores, 1981, pág. 440 y sigs.

⁵³ Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, págs. 14-17.

⁵⁴ Freud S., *ibidem*, pág. 15.

cuales la palabra revela todo su poder creador. Como ya hemos escrito más arriba, no es incoherente suponer que el estado de impropiedad y habladería del *Dasein* bien podría ser comentado a la luz de lo que Freud expone en su obra *Psicopatología de la vida cotidiana*⁵⁵. En este temprano texto se dan muchas muestras de como la existencia cotidiana del sujeto está atravesada por una serie de pequeñas catástrofes que *hablan* en contra de la impropiedad en la cual permanece la existencia. Los actos fallidos, los olvidos y los lapsus son un intento de decir el silencio de las pulsiones en la cotidianidad, una llamada de atención para la explicitación de que algo no se deja constreñir por el discurso de la vigilia, así como las definiciones de «ser», «sujeto» y «conciencia» no han sabido dar razón de la esencia de la existencia⁵⁶. Entonces cómo no conceder a Lacan que se exprese en los siguientes términos acerca del aporte freudiano: «El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso consciente»⁵⁷. El enlazamiento íntimo entre el lenguaje y el fenómeno del inconsciente estaba ya enteramente comprendido en la obra freudiana, de allí la atención especial al momento de la reelaboración (*Durcharbeitung*) para comprender la articulación simbólica del síntoma entendido como formación sustitutiva. Ya vimos cómo los obstáculos ligados a la significación —así como los derroteros de su génesis— cumplen un papel primigenio en la etiología de las neurosis. Es un camino que no será abandonado por Freud en la prosecución de su obra e incluso se verá reforzado a la luz de su metapsicología, tal y como demuestran muchos pasajes de obras como *Lo inconsciente*, en el pasaje ya citado y que volvemos a proponer considerando su importancia: «Ahora podemos formular de manera precisa eso que la represión, en las neurosis de transferencia, rehúsa a la representación rechazada: la traducción en palabras, que debieran permanecer enlazadas con el objeto. La representación no aprehendida en

⁵⁵ Alemán J., Larriera S., *Existencia y sujeto*, *op. cit.* (nota 50), págs. 44-45.

⁵⁶ Por límites de tiempo y espacio no podemos abarcar el *impasse* que Heidegger denuncia acerca de la formulación metafísica de la diferencia entre *esse essentiae* y *esse existentiae*. Cf. *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger., *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976. *Carta sobre el Humanismo*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, págs. 32-35. Tampoco para el psicoanálisis la realidad efectiva de la vigilia en su diferencia con las formaciones del inconsciente son suficientes para dar crédito de la complejidad de lo pulsional, de cómo afecta tanto al discurso consciente como a las formaciones del inconsciente. Es consabida la dificultad a la que se enfrentó Freud a la hora de asignar la localidad de la pulsión entre lo psíquico y lo somático.

⁵⁷ Lacan J., *Escritos*, *op. cit.* (nota 2), pág. 251.

palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del *Icc*, como algo reprimido»⁵⁸.

Lacan reparó en el relieve del fenómeno del sentido y del proceso de significación en uno de sus escritos de los años Cuarenta, *Discours sur la causalité psychique* (1946), donde se destaca que el fenómeno de la locura no es separable del problema de la significación⁵⁹, es decir, de las cuestiones inherentes al lenguaje y a la actividad comprensora. Por la importancia que ya destacamos en el capítulo uno de la primera parte sobre lo relacionado con la psicosis en Lacan, volveremos a referirnos más adelante a este artículo. De momento apuntamos lo siguiente: para Freud —nos recuerda Lacan— el síntoma es la concreción en donde un elemento mnésico que pertenece a una situación privilegiada anterior —pero no simbolizada— es retomado para la articulación de la situación actual, es decir, tal y como ya mostramos, en el síntoma se inscribe la acumulación de la simultaneidad (o condensación) y sucesión (o desplazamiento) de varios significados —y donde se evidencia, una vez más, el efecto de retardo en su formación—. Volviendo a la cita de *Lo inconsciente*, estamos convencidos de que no se hallarán grandes dificultades en identificar la insistencia de la cadena significativa con la que Lacan traduce la *Wiederholungszwang* —todavía ausente en el texto que acabamos de citar— con el significante elidido que trata de retornar mediante la repetición de en un empuje acéfalo para poder así anclarse a la significación reprimida. Lo no simbolizado es lo reprimido, el significante enigmático o, en otras palabras, «La representación no aprehendida en palabras» que deja como herencia una huella, «un símbolo mnémico [*Erinnerungssymbol*] que habita la conciencia al modo de un parásito». Esta concatenación de parásitos son los que conforman el material sobre lo cual lo reprimido se articula y retorna, lo que ocupa el lugar sin estar, asediando, y que desde el olvido modulan los retornos. Lacan se posiciona en la cercanía cuando afirma: «[...] que el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque el mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser librada»⁶⁰.

La insistencia en lo que Lacan define como «significante» es, desde la terminología de Saussure, demostrar que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y que en la cadena significativa no se refleja una cadena de significados, cuanto

⁵⁸ Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), pág. 198. Volveremos más adelante sobre la importancia de este pasaje.

⁵⁹ Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), pág. 164.

⁶⁰ Lacan J., *ibídem*, pág. 260.

la evidencia —siguiendo la lección freudiana— del sometimiento del sujeto a la determinación simbólica. Aquí es necesario un breve inciso para aclarar ciertas cuestiones relacionadas con el nombre propio de Saussure: lo que Lacan toma del autor ginebrino en su utilización del término «significante» se reduce a una pura cuestión terminológica. Para el padre de la lingüística estructural no hay razón de ser para hablar del significante desligado de su contenido vehiculado. Baste con volver a las páginas del *Curso de lingüística general* para comprender que no hay ninguna primacía de la cadena significante sobre la cadena de los significados. La distinción entre un contenido que manifiesta —la expresión o significante— y un contenido manifestado —el concepto o significado— no se pueden desvincular en las proposiciones de Saussure: las diferencias en la cadena significante *son* las diferencias en la cadena del significado. La distinción entre significante y significado⁶¹ obedece a puras necesidades formales en el enfoque de una nueva concepción del signo —que sin duda queda presa de un movimiento interno que la desestabiliza dejando ver los puntos de fuga que corroen sus fundamentos, es decir, *que se deconstruye*— pero en modo alguno es algo que se pueda practicar en la realidad, o del que haya evidencia fenoménica, al menos para de Saussure: «Todo estudio de una lengua como sistema, es decir, de una morfología, significa estudiar el *uso de las formas* o la *representación de las ideas*, como se prefiera. Lo que es erróneo es pensar que existen *formas* en parte alguna (que existan por sí mismas fuera de su *uso*) o que existan *ideas* en parte alguna (que existan por sí mismas fuera de su *representación*)»⁶². Este pasaje muestra con evidencia que para Saussure no hay ni signos ni significaciones en sí, sino diferencias de signos y significaciones que son inseparables: no es posible tratar la diferencia en la cadena significante sin, a la vez, hacer lo propio en la cadena de los significados en cuanto una existe gracias a la otra⁶³. Si Lacan opta por la primacía de la cadena significante es por

⁶¹ De paso recordaremos que ya los estoicos distinguieron cuidadosamente la «representación psíquica» (φαντασίαλογική), la «cosa real» (τυγχάνον) y lo «decible» (λεκτόν).

⁶² Saussure F., *Écrits de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 2002. *Escritos de lingüística general*, trad. C. U. Lorda Mur, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, pág. 36. Que una significación no se pueda sostener más que en su reenvío a otra significación es un aspecto que está bien presente en el *De magistro* de San Agustín, cf. Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003, págs. 65-67. Lacan hace referencia al mismo pasaje y lo subraya, cf. Lacan J., *Escritos*, *op. cit.* (nota 2), pág. 465, n. 8.

⁶³ Saussure F., *Curso de lingüística general*, *op. cit.* (nota 30), págs. 210-211. Proponemos la siguiente cita tomada de las mismas páginas: «Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son [...] Si la parte conceptual del *valor* está constituida únicamente por sus conexiones y diferencias con los otros términos de la lengua, otro tanto se puede decir de su parte

aquello que hemos apuntado más arriba: la lección freudiana que concibe la represión (*Verdrängung*) —lo reprimido será la primera descripción del inconsciente freudiano— como un divorcio entre la representación y el afecto. Es en ese desajuste donde hay un espacio blanco, no simbolizado, ausente, «La representación no aprehendida en palabras» y que en el análisis, gracias a los relatos de las primeras pacientes histéricas, se descubre que se anuda al síntoma, el símbolo mnémico desligado de la cadena significante, anidado como un parásito. El discurso que se repite —como formación obsesiva mediante enlace falso— y el retorno de los síntomas entrelazados con el relato de los pacientes, son la muestra de la insistencia en la cadena significante que trata de recuperar aquello que no fue simbolizado, el eslabón perdido. La “verdad” en psicoanálisis es la voz del cuerpo, la emergencia de los síntomas que traducen en lo fenoménico la insistencia de la cadena significante⁶⁴. Es en este sentido ya en *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* el significante asume un papel totalizador: es el enigma por descubrir que también asume el papel de huella, de rastro que origina todos los enlaces significantes posteriores que el paciente trae como su discurso. Lacan, quizás todavía muy anclado a formulaciones téticas de una verdad que se da como revelación o desocultamiento, es muy claro:

El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte (*est écrite ailleurs*). A saber:

—en los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción (*inscription*) que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;

—en los documentos de archivos (*documents d’archives*) también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;

material». El subrayado es nuestro. Queda suficientemente claro que en Saussure no hay una primacía de la cadena significante —la parte material— respecto de la cadena de significados —la parte conceptual—. El querer ver en Saussure el portavoz del «significado trascendental», cuando en la acuñación problemática de «significado» como «imagen psíquica», también está implícito la cuestión del valor, nos parece cuanto menos sintomático de un movimiento que vio en el exceso de análisis estructural los signos irrefutables de una crisis, para luego volcarse hacia la imposibilidad de un cierre —quizás turbado— frente a los demasiados contenidos de un estructuralismo que no se deja desbancar del todo. Al respecto ver: VV. AA., *The linguistic of writing*, Manchester, Manchester University, 1987. *La lingüística de la escritura*, trad. J. Yagüe Bosch, Madrid, Visor, 1989, págs. 111-127.

⁶⁴ No podemos afirmar con toda seguridad si también la «insistencia de la cadena significante» es un representante de las pulsiones. Sabemos que todo lo que insiste en Freud es una traducción, un representante de la actividad pulsional.

—en la evolución semántica: y esto responde al *stock* y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;

—en la tradición también, y aun en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;

—en los rastros (*dans les traces*), finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis.⁶⁵

Se pude apreciar en este temprano escrito, que nunca dejará de conservar una posición especial en la producción lacaniana, el valor implícito en el significante que excede la palabra como tal: el significante, antes que identificarse con la voz articulada que vehicula un significado, es una inscripción, una huella⁶⁶. Los varios momentos de la cita que hemos propuesto son un resumen de las andanzas de Freud en la elaboración de su psicoterapia: el cuerpo donde se trasponen los síntomas —el Freud de los *Estudios sobre la histeria*—; las cuestiones del olvido y de la memoria —el funcionamiento de la memoria y la gestión de los archivos, temáticas presentes ya en el temprano artículo *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria* y que recorrerán toda la producción freudiana—; los aspectos inherentes a la semántica que ya se atisbaban en los *Estudios* y que llegarían a concretizarse en la *Traumdeutung*, la *Psychopathologie des Alltagsleben* y el *Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*.

Lacan quiere emprender el *retorno a Freud* en 1953 con un escrito que es a la vez un programa y una declaración de intenciones: lo que en Freud se esbozaba aquí y allá, en Lacan será la guía de su recorrido: por tanto el psicoanalista deberá ser el maestro de las *funciones* de la palabra. ¿En qué consisten tales funciones? Sabemos que

⁶⁵ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), págs. 251-252. Lacan entrelazará unos años más tarde la sobredeterminación del síntoma, aquí transpuesta en la metáfora del monumento corporal, con la cuestión escritural. Es lo que podemos leer en *El psicoanálisis y su enseñanza* (1957): «Así, si el síntoma puede leerse, es porque él mismo está ya inscrito en un proceso de escritura. En cuanto formación particular del inconsciente, no es una significación, sino su relación con una estructura significativa que lo determina», cf. Lacan J., *ibídem*, págs. 417-418. Siempre en la misma página, una líneas antes, leemos lo siguiente que solo se entiende con efecto de retardo: «Si el inconsciente puede ser objeto de una lectura con la que se han esclarecido tantos temas míticos, poéticos, religiosos, ideológicos, no es que aporte a su génesis el eslabón intermedio de una especie de significatividad de la naturaleza en el hombre, incluso de una *signatura rerum* más universal, que estaría en el principio de su resurgencia posible en todo individuo». La diferencia con las posturas derridianas son aquí todavía netas: la escritura pertenece a la estructura significativa que lo predetermina todo, incluso lo discursos sobre la escritura. Volveremos más adelante sobre esta cuestión y, en la tercera parte trataremos también de la «doble inscripción» en un texto de Lacan citado por Derrida en *Papel máquina* (cf. parte III, §3).

⁶⁶ De una forma sintomática y muy apresurada se ha interpretado, en las formalizaciones lacanianas, la primacía del significante con el sometimiento al Logos o a la palabra inspirada en la que se estigmatiza la casi totalidad del discurso filosófico. En unas pocas líneas subrayaremos la diferencia entre el significante lacaniano y el significado trascendental con el que a menudo se le asocia.

es en este escrito que Lacan trata la famosa distinción entre palabra vacía (*parole vide*) y palabra plena (*parole pleine*) con una proposición explícita: deberá entenderse esta formulación en el legado de Freud, en la peculiar génesis del síntoma como formación sustitutiva que se anuda, en la actualidad, con un pasado —el «lastre de un símbolo mnémico que habita la conciencia al modo de un parásito»— que nunca fue presente. Ese símbolo mnémico (*Erinnerungssymbol*) parasitario está suspendido en tanto determina, retroactivamente, el conflicto actual —“presente”—: está sin ocupar, porque lo que ocupa es el síntoma⁶⁷ que, como nos recordaron Freud y Breuer, «es rico en sentido». En lo que interviene el psicoanalista es en el malestar actual que se oye —el deslinde entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación al que volveremos a referirnos—, en el discurso del paciente, también visible en los síntomas de conversión y legible en los sueños, lapsus y formaciones (del inconsciente) cuales olvidos y actos fallidos⁶⁸. Todo este material representante debe ser librado mediante la elaboración (*Durcharbeitung*) que se resuelve en un análisis del lenguaje mostrando, en la asociación libre, esa estructuración del síntoma anudada al lenguaje. La palabra que debe ser librada es la palabra que guarda mayor cercanía con la “verdad” del inconsciente, la palabra plena, mientras la palabra vacía inaugura el sesgo más ingrato del análisis «en que el sujeto parece hablar en vano de alguien, que aunque se le pareciese hasta la confusión nunca se unirá a él en la asunción de su deseo»⁶⁹. En el camino analítico, un *lapsus* puede asumir el rol de palabra plena⁷⁰.

⁶⁷ «La formación de síntoma es un sustituto de algo diverso, que está interceptado. Ciertos procesos anímicos habrían debido desplegarse normalmente hasta que la conciencia recibiese noticia de ellos. Esto no ha acontecido, y a cambio de ello, de los procesos interrumpidos, perturbados de algún modo, forzados a permanecer inconscientes, ha surgido el síntoma. Por tanto, ha ocurrido algo así como una permutación; si se logra deshacerla, la terapia de los síntomas neuróticos habrá cumplido exitosamente su tarea.» Freud S., *Obras completas vol. XVI, óp. cit.* (nota 32), pág. 256.

⁶⁸ En algunos casos pueden patentizarse en fobias y episodios alucinatorios graves como en el caso del «Hombre de los lobos», tal y como es relatado: «Tenía cinco años; jugaba en el jardín junto a mí niñera y tajaba con mi navaja la corteza de uno de aquellos nogales que también desempeñan un papel en mi sueño. De pronto noté con indecible terror que me había seccionado el dedo meñique de la mano (¿derecha o izquierda?), de tal suerte que solo colgaba de la piel. No sentí ningún dolor, pero sí una gran angustia. No me atreví a decir nada al aya, distante unos pocos pasos; me desmoroné sobre el banco inmediato y permanecí ahí sentado, incapaz de arrojar otra mirada al dedo. Al fin me tranquilicé, miré el dedo, y vi que estaba completamente intacto». Freud S., *Obras completas vol. XVII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, pág. 79. Este ejemplo es muy importante y retornaremos a él más adelante.

⁶⁹ Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), pág. 246.

⁷⁰ Sobre la cuestión de la «palabra plena» y la crítica derridiana habría mucho que comentar. En esta línea apuntaremos a algunas cuestiones esenciales en el segundo capítulo, no antes sin subrayar una cuestión: frente a evidencias psicoanalíticas como lapsus, actos fallidos y olvidos, la cuestión de los actos performativos como las promesas, las apuestas y la respuesta afirmativa ante, por ejemplo, el matrimonio —en suma, formaciones lingüísticas que no describen sino que realizan—, habría que preguntarse si la voluntad del sujeto consciente que afirma, promete y apuesta sabe a lo que se está refiriendo con su

Es en esto que consiste el psicoanálisis: la reelaboración (*durcharbeiten*) a través del material simbólico del paciente —sus relatos: el inconsciente y el consciente— hasta poder situar los puntos en que las formas sintácticas se entrecruzan con la estructura portadora de sentido del síntoma o, en otras palabras, de toda la edificación significativa construida a partir del símbolo mnémico (*Erinnerungssymbol*). No es otra cosa aquello que se define como «el recorrido del significante como marca». Lacan —y aquí reside la importancia de *Fonction et champ* que, con justicia, hemos definido como texto fundacional—, en su presentación internacional subraya el gesto declarativo que se escenifica como un *retorno* a Freud, queriendo demostrar que todo aquello que él escribe —lo que serán sus *Écrits*— está ya articulado por el padre del psicoanálisis:

El síntoma es aquí el significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto. Símbolo escrito sobre la arena de la carne [*Symbole écrit sur le sable de la chair*] y sobre el velo de Maya [*voile de Maia*], participa del lenguaje por la ambigüedad semántica que hemos señalado ya en su constitución. Pero es una palabra de ejercicio pleno, porque incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra. Descifrando esta palabra fue como Freud encontró la lengua primera de los símbolos, viva todavía en el sufrimiento del hombre de la civilización (*Das Unbehagen in der Kultur*). Jeroglíficos de la histeria, blasones de la fobia, laberintos de la *Zwangsneurose* [neurosis de compulsión]; encantos de la impotencia, enigmas de la inhibición, oráculos de la angustia; armas parlantes del carácter, sellos del autocastigo, disfraces de la perversión; *tales son los hermetismos que nuestra exégesis resuelve* [subrayado nuestro], los equívocos que nuestra invocación disuelve, los artificios que nuestra dialéctica absuelve, en una liberación del sentido

enunciación. A la luz de la conciencia del sujeto presente ante sí no dudamos que enunciación y enunciado puedan coincidir en apariencia, pero ante la lógica del inconsciente la cuestión asume otros aspectos. El inconsciente «que habla» quiere decir una sola cosa: el sujeto que sabe el pensamiento que está pensando, la autoconciencia, es una caja de resonancia. En el *ça parle* hay aspectos ligados a lo real de la experiencia analítica, ese más allá del principio de placer que en la última enseñanza de Lacan asumirá un aspecto capital: el goce. Más adelante volveremos sobre la cuestión. Aquí apuntaremos lo siguiente tomado de *Variantes de la cure-type*: «La palabra manifiesta pues ser tanto más verdaderamente una palabra cuanto menos fundada está su verdad en lo que llaman la adecuación a la cosa: la verdadera palabra se opone así paradójicamente al discurso verdadero; sus verdades se distinguen por esto: que la primera constituye el reconocimiento por los sujetos de sus seres en cuanto que están en ella interesados, mientras que la segunda está constituida por el conocimiento de lo real, en cuanto que es apuntado por el sujeto en los objetos. Pero cada una de las verdades aquí distinguidas se altera por cruzarse con la otra en su vía.» Cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 336. En esto también recayó Derrida en *Le facteur de la vérité*, cf. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. H. Silvia, T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, 2001, pág. 442, n. 19.

aprisionado que va desde la revelación del palimpsesto [*révélation du palimpseste*] hasta la palabra dada del misterio y el perdón de la palabra [*pardon de la parole*].⁷¹

Lacan unas pocas líneas más abajo, es consciente del halo metafísico que envuelve su definición⁷², a la vez que se niega a desconocer aquellas que son las evidencias en el plano de la experiencia analítica —y por ello no podemos ver una mera cuestión de pertenencia al corpus metafísico en el empleo de fórmulas como «palabra plena» y «palabra vacía»—.

En la larga cita que hemos propuesto podemos ver el trabajo de exégesis que el analista debe emprender frente a aquello que bien puede definirse como palimpsesto: el cuerpo como superficie de inscripción de síntomas actuales sobredeterminados por un conflicto simbólico —el símbolo mnémico—. Nos parece interesante ya que la metáfora «revelación del palimpsesto» cumple un claro giro en la dirección de la escritura más que hacia toda la lógica del logo-fono-centrismo. El palimpsesto, manuscrito antiguo que conserva las huellas de una escritura anteriormente borrada de manera artificial, es sin duda una acertada metáfora para figurar aquello que se escribe sobre el cuerpo como arena de la carne, ese síntoma no explícito —«el velo de Maya»— que se anuda con el lenguaje en su constitución —se trata, recordémoslo, de una significación reprimida, desalojada y suspendida— para poder reconstruir la escritura borrada anteriormente, el *Erinnerungssymbol* que habita parasitariamente y que determina la vida psíquica en lo que Lacan definirá como insistencia de la cadena significativa⁷³.

Ciertamente nos sorprende, a la luz de las investigaciones de Jacques Derrida, que Lacan, sin rehusar nunca de las metáforas escriturales —abundantes en sus textos—, haya tardado un cierto tiempo en interrogarse a fondo sobre el valor de la escritura como posibilidad de la más alta fundamentación y, a su vez, no comentara las abundantes metáforas escriturales empleadas por Freud. Lacan, con propiedad, puede hablar de un *lenguaje primero* (*langage premiere*)⁷⁴ —y no de una lengua primitiva como él mismo aclara⁷⁵—, al referirse al lenguaje del deseo explicitado en el proceso primario mediante la condensación (*Verdichtung*) y el desplazamiento (*Verschiebung*),

⁷¹ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 271.

⁷² Lacan J., *ibidem*, «*Si métaphysique qu'en paraisse la définition*».

⁷³ Las constantes referencias a los aspectos clínicos de la terapia psicoanalítica no siempre se han considerado adecuadamente a la hora de comentar los escritos de Lacan y Freud. Con mucha frecuencia se olvida que antes que escritores y teóricos, fueron psicoterapeutas.

⁷⁴ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 283.

⁷⁵ Lacan J., *ibidem*.

procedimientos que obran en la génesis del sueño en tanto cumplimiento de deseo⁷⁶, y que Freud reveló. Los mecanismos de condensación y desplazamiento también repercuten en la vigilia y es por ello que nos preguntamos si la existencia del lenguaje tiene como finalidad permitir la significación. ¿Es la significación lo primero? La pregunta nace espontánea leyendo las páginas de Freud que en la *Traumdeutung* se dedican a la regresión (*Regression*). La reconstrucción del funcionamiento del aparato psíquico que Freud emprende en el capítulo VII de la citada obra, muestra como el residuo de las percepciones que define como «huella mnémica» (*Erinnerungsspur*) encuentran un momento de *jaque* en la constitución de la significación. Un estímulo se imprime y queda un rastro, una huella —«excitación momentánea»—. Para que la excitación momentánea llegue a imprimirse y se transforme así en huella duradera, deberá ser simbolizada o, expresado de otro modo, significada. Si hay aspectos que se reprimen es porque de alguna manera no pudieron ser simbolizados y Freud volverá a aclararlo quince años después, con su obra *El inconsciente* que volvemos a citar:

La representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa [*Sachvorstellung*] sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra [*Wortvorstellung*] que le corresponden. Tales sobreinvertidas, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del *Prcc* [...] Las representaciones-palabra provienen, por su parte, de la percepción sensorial de igual manera que las representaciones-cosa, de suerte que podría plantearse esta pregunta: *¿Por qué las representaciones-objeto no pueden devenir conscientes por medio de sus propios restos de percepción? Es que probablemente el pensar se desenvuelve dentro de sistemas tan distanciados de los restos de percepción originarios que ya nada han conservado de sus cualidades, y para devenir conscientes necesitan de un refuerzo de cualidades nuevas.* Además, mediante el enlace con palabras pueden ser provistas de cualidad aun aquellas

⁷⁶ Aquello que Freud perseguía no se basaba en el contenido manifiesto del sueño —lo que se recuerda y que se cuenta—. Lo que prima en el análisis freudiano es entender la lógica compositiva de la actividad onírica que se basa —como es sabido— en los mecanismos o trabajos de condensación y desplazamiento. Cf. *Traumdeutung*, en Freud S., *Obras completas vol. IV*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 285. Al respecto citamos, de la misma página, lo siguiente: «Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante».

investiduras que no pudieron llevarse cualidad ninguna de las percepciones porque correspondían a meras relaciones entre las representaciones-objeto. Y tales relaciones, que solo por medio de palabras se han vuelto aprehensibles, constituyen un componente principal de nuestros procesos de pensamiento. Bien comprendemos que el enlace con representaciones-palabra todavía no coincide con el devenir-consciente, sino que meramente brinda la posibilidad de ello; por tanto, no caracteriza a otro sistema sino al del *Prcc.*⁷⁷

Queda muy claro —como ya apuntamos más arriba— que la insistencia en la cadena significante es la representación no aprehendida en palabras que trata de encontrar la significación correspondiente. Estos anudamientos entre el síntoma y el lenguaje son aún más claros en pacientes esquizofrénicos, tal y como podemos subsumir en el siguiente ejemplo:

Una de las enfermas de Tausk, una muchacha que fue llevada a la clínica después de una querella con su amado, se queja: *Los ojos no están derechos, están torcidos {verdrehen}*. Ella misma lo aclara, exponiendo en un lenguaje ordenado una serie de reproches contra el amado. «Ella no puede entender que a él se lo vea distinto cada vez; es un hipócrita, un torcedor de ojos {Augenverdreher, simulador}, él le ha torcido los ojos, ahora ella tiene los ojos torcidos, esos ya no son más sus ojos, ella ve el mundo ahora con otros ojos»⁷⁸

Ciertamente no hay mucha diferencia de aquello que Lacan expuso sobre *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958): «No es ésta una concepción a la que nada nos prepare. La presencia del significante en el Otro es en efecto una presencia cerrada al sujeto por lo general, puesto que por lo general es en estado reprimido (*verdrängt*) como persiste allí, como de allí insiste para representarse en el significado, por su automatismo de repetición (*Wiederholungszwang*)»⁷⁹.

⁷⁷ Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), pág. 198. El subrayado es nuestro. Pese a que el pasaje citado nos propone una tarea inmensa —en uno de los textos más decisivos de la metapsicología— es patente que lo que atañe a la génesis de la significación —no importa si la descripción de Freud es certera o no al respecto— es fundamental para la génesis de lo anímico. El símbolo mnémico en el que tanto hemos insistido en las páginas anteriores no quedaría suspendido si para Freud, el sujeto humano, no estuviera dirigido por una actividad comprensora. De no ser así no habría ninguna génesis de la enfermedad por una falta de simbolización.

⁷⁸ Freud S., *ibídem*, págs. 194-195.

⁷⁹ Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), pág. 539.

El sujeto no tiene acceso al significante en el lugar del Otro⁸⁰ —ya que se encuentra en el estado reprimido (desalojado) —. Se trata de un significante enigmático y es por ello que el sujeto insiste para representarse en el significado —cuya queja de la esquizofrénica lo muestra gráficamente: «*Los ojos no están derechos, están torcidos (verdrehen)*»— por medio de lo que conocemos como automatismo de repetición. El caso propuesto por Freud muestra como una representación inconciliable no pudo ser simbolizada y se inscribe en una fórmula para poder elaborar que el «*torcedor de ojos*» (*Augenverdreher, simulador*), su amado, fuera un hipócrita y que por ello su pareja se hallara siempre dislocada —en el lugar del Otro—, situación insostenible para aquel sujeto. Pero Freud no recurre solamente a ejemplos de sujetos psicóticos donde los trastornos de lenguaje son patentes. Baste volver a uno de sus casos clínicos más emblemáticos, el del «hombre de las ratas». En este caso los síntomas expresan varios significados sucesivamente [*Bedeutungennacheinander*] y Freud adviene al discernimiento a través de la «sensibilidad de complejo» [*Komplexempfindlichkeit*]⁸¹, donde por asociaciones de palabras vienen estimuladas zonas hiperestésicas del inconsciente. De este modo, cuando al «hombre de las ratas» le cuentan el castigo de las ratas

[...] despabiló sobre todo al erotismo anal, que en su infancia había desempeñado considerable papel y se había mantenido durante años por un estímulo constante debido a los gusanos {lombrices intestinales}. Así, las ratas llegaron al significado de «dinero», nexo señalado al ocurrírsele al paciente, para «ratas» {«*Ratten*»}, «cuotas» {«*Raten*»}. En sus delirios obsesivos {*Zwangsdelirien*}, él se había instituido una formal moneda de ratas; por ejemplo, cuando, preguntado por él, yo le comuniqué el precio de la hora de tratamiento, eso dijo {*es heisst*} en él algo de lo cual me enteré seis meses más tarde: «Tantos florines, tantas ratas». [...] Este significado de dinero de las ratas se apoyó, además, en la reclamación del capitán a devolver el monto del reembolso; ello sucedió

⁸⁰ Que el sujeto no pueda acceder al significante en el lugar del Otro, debe entenderse desde la formulación que «el inconsciente es el discurso del Otro» (*l'Inconscient, c'est le discours de l'Autre*), Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), pág. 27. La interrogación en el “lugar del otro” como significante amo, remite a otra fórmula lacaniana: “el deseo es el deseo del otro” en tanto que el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro no porque este detente las llaves del objeto deseado, sino porque el primer objeto es de ser reconocido por el otro. Cf. Lacan J., *ibidem*, pág. 259.

⁸¹ *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909), en Freud S., *Obras completas vol. X, óp. cit.* (nota 39), págs. 164-165. Freud, en la pág. 169, manifestará con claridad que el cuento de las torturas mediante ratas no fue otra cosa que una «palabra-estímulo de complejo» (*Komplexreizwort zugerufen*), el catalizador que le permitió al «hombre de las ratas» la reacción mediante ideas obsesivas.

con ayuda de la palabra-puente [*Wortbrücke*] «*Spielratte*», desde la cual se descubría el acceso hacia la prevaricación de juego de su padre.⁸²

En los ejemplos propuestos se muestra detalladamente aquello que se llama el «juego de los significantes, un juego que desliza el sentido». Lacan siempre remitirá a ello y el mito individual del neurótico, en este caso el del «hombre de las ratas», aclare el sentido de lo que recorrerá la obra del psicoanalista francés, *le sujet du signifiant*:

De algún modo todos los significantes son equivalentes, porque solo juegan con la diferencia de cada uno respecto de todos los demás, por el hecho de no ser los otros significantes. Pero por eso también cada uno de ellos es capaz de adquirir la posición de signifiante amo, precisamente por lo siguiente, porque su función eventual es representar a un sujeto para cualquier otro signifiante. Es así como siempre lo he definido. Solo que el sujeto al que representa no es unívoco. Está representado, sin duda, pero también no está representado. En este nivel hay algo que permanece oculto en relación con este mismo signifiante.⁸³

Es el juego entre *Ratten* y *Raten* con la ayuda de la palabra-puente *Spielratte*. Es esta la estructura signifiante del inconsciente y baste pensar en los análisis de los sueños cumplidos por Freud: allí se atestigua que se trata siempre del deslizamiento del signifiante, de un juego de permutaciones en el trabajo del sueño. La significación del signifiante nunca es cierta, siempre puede deslizarse, desplazarse a otra cosa que, a su vez, podría desplazarse a otra cosa y así. Esto es lo que descubre Freud cuando se pregunta por las condiciones de posibilidad del proceso onírico, o sea, cómo se da la génesis de un sueño: el lenguaje primero que se desarrolla por las leyes de la condensación y el desplazamiento.

La traducción que acabamos de hacer —Freud nunca utilizará el término «significante»— se debe ciertamente a Lacan y desde su labor el término «significante» significa *lacanisation*⁸⁴, algo bien distinto del «significante» saussuriano. Lo que Freud pudo determinar gracias a sus pacientes es que toda una parte de los efectos del signifiante se le escapan al sujeto y quedan suspendidos en una agencia reprimida (léase también: «desalojada») que pasará a llamarse «*Umbewußte*»: son los casos de

⁸² Freud S., *ibidem*, pág. 167.

⁸³ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 93.

⁸⁴ *Du discours psychanalytique* (1972), en Lacan J., *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, *óp. cit.* (nota 8), pág. 43.

Anna O., Elisabeth von y las otras pacientes histéricas⁸⁵. No es posible pasar por alto que cierta verdad del psicoanálisis tiene sus condiciones de posibilidad en la confrontación con pacientes histéricos —en su mayoría mujeres— que dieron la clave de acceso a Freud para formular la *sobredeterminación* del síntoma, es decir, su estructura puramente significativa.

Son palabras mayores que necesitan de una aclaración: si el síntoma está determinado por una estructura significativa, una huella, es porque en Freud —desde la carta que envió a Fliess el 6/12/1896 y que comentaremos más adelante— la significación, para ser tal, atraviesa una zona de desvío (*détour*) y solo se formaliza y comprende con efecto de retardo (*Nachträglichkeit*). El proceso de significación está marcado por un mal, la posterioridad y de esta forma recobran nuevo vigor las tortuosidades que Freud nos legó acerca de la regresión en el trabajo del sueño, el momento en el cual una representación vuelve a mudarse en la marca —o imagen sensorial— de la que partió⁸⁶. Lo que sabemos gracias a Freud es que a la emergencia del síntoma y a la de la significación les ocurre lo mismo: la marca significativa queda suspendida, *en souffrance*, mientras se desplaza la cadena metonímica hasta que un elemento mnémico de una situación anterior —hemos aquí el mal de archivo— es retomado para la articulación de la situación actual —que será siempre diferida, en retardo, rota, disyunta—. Así dialoga el inconsciente y Lacan nos avisa: puede leerse en cuanto (ya) inscrito en un proceso escritural.

§3. El rodeo de la *lettre*

Es en el sentido de *lacanisation* que será interpretada, en el futuro anterior, *The purloined letter* de E. A. Poe en el famoso seminario pronunciado el 26 de abril de 1955. En efecto la carta suspendida (*en souffrance*) es aquello que en «Nuestra investigación nos ha llevado al punto de reconocer que el automatismo de repetición (*Wiederholungszwang*) toma su principio en lo que hemos llamado la insistencia de la

⁸⁵ En gran parte estos huecos en la significación tienen que ver con ese imposible que Freud resumió en la palabra «sexualidad» como origen de las neurosis. En particular «Los tres ensayos de teoría sexual», Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 35), págs. 108-224.

⁸⁶ Freud S., *Obras completas vol. V*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 537.

cadena signifiante»⁸⁷. No se debería caer en la tentación de pensar que la ficción literaria de Poe le otorga a Lacan las llaves para una reformulación de la obra freudiana, en particular de ese más allá del principio de placer para el cual Freud introducirá el término de *Wiederholungszwang*, «compulsión a la repetición». Lacan se muestra claro en sus intenciones desde el comienzo: si bien el registro imaginario tienen mucha relevancia en la conformación de nuestra experiencia, tales conformaciones se quedan cortas si no las referimos al registro simbólico, cuya ley rige los efectos que según el psicoanálisis determinan al sujeto: *Verdrängung*, *Verwerfung*, *Verneinung*⁸⁸.

La carta/letra y su circulación representan, según lo que dictará Lacan en su Seminario del año 1954-1955, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, el cuarto personaje inicial del cuento de Poe, junto con la reina, el ministro y el rey, siendo la carta el sinónimo del sujeto inicial, radical: *el símbolo desplazándose en estado puro*⁸⁹.

Es de sobra conocida la importancia otorgada por Lacan a este escrito que tendrá «el privilegio de abrir su secuencia a despecho de la diacronía de ésta»⁹⁰, un escrito al que volverá de continuo en su enseñanza. Es también conocido un texto de Derrida que se unirá al de Lacan veinte años después, *Le facteur de la vérité*, publicado en 1975. Sin embargo ya en la serie de entrevistas hechas a Derrida que conformarán el volumen *Posiciones*, podemos intuir un movimiento que se va gestando en los enfrentamientos a

⁸⁷ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 23. En las páginas que seguirán daremos una breve lectura de *Le séminaire sur «La Lettre volée»* y de la lectura que a su vez hizo Derrida en *Le facteur de la vérité en Lacan*. Será, como indica el título del parágrafo, un rodeo cuya desviación se retomará en el *Post-scriptum* de esta parte. Retomaremos la cuestión en la parte III de nuestra tesis, pero en el último texto —en sentido cronológico— de los *Écrits*, *La science et la vérité* (1965), Lacan habla del *sujet en souffrance*, sujeto sufriente y suspendido del que se ocupa el psicoanálisis. Cf. Lacan J., *ibidem*, pág. 826.

⁸⁸ Lacan J., *ibidem*. Del resto el sujeto en Lacan es inseparable de la alienación que es consustancial a su génesis. La fase del espejo, ampliamente conocida, muestra como la cría humana —en una pre-maduración con respecto a las funciones motrices— es capaz, mediante una anticipación desde un retraso, de captar en el espejo su propio cuerpo (fragmentado) como forma única. Es de esta manera como recibe del otro (*a*) su propia imagen (*a'*). Es por ello que el «yo» (*moi*) es, desde Freud, una serie de identificaciones: en su génesis se erige como identificación a partir de la imagen del otro. Si bien la base del sujeto lacaniano sea la certeza del cogito, ello no significa que Lacan no problematice la cuestión con la siguiente pregunta: ¿el pensamiento, para ser pensamiento, debe obligatoriamente pensarse pensante —aspecto central para la fundamentación de una conciencia transparente para sí misma—? ¿Debe todo pensamiento obligatoriamente percatarse de que está pensando lo que piensa? Todo esto abre un juego de espejos sin fin: si está en la naturaleza del pensamiento pensarse pensante, habrá un tercer pensamiento que se pensará pensamiento pensante y así sucesivamente. Es un problema, nunca resuelto, que demuestra la insuficiencia del fundamento del sujeto en el fenómeno del pensamiento como transparente a sí mismo. Cf. Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 34), pág. 55.

⁸⁹ Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Édition du Seuil, 1978. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Paidós, 1983, pág. 295.

⁹⁰ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 21.

ciertos textos lacanianos⁹¹ y que se fraguaron en otros admirables escritos que tienen el estigma de un programa⁹². Derrida, en una larga entrevista con Jean-Louis Houbedine y Guy Scarpetta responde, en el margen de la nota —la número 33, la más larga del libro—, a la pregunta de «lo que Lacan llama lo simbólico»⁹³. La respuesta, por supuesto, va más allá de aquello por lo que pregunta y para ello baste observar que la marginalidad de la nota ocupará seis páginas. Derrida empezará con el referirse a los ataques que Lacan multiplicó contra su persona en nombre de una reapropiación de lo que empezó a gestarse con *De la grammatologie* y, en particular, con la crítica de Lacan a *L'écriture avant la lettre*⁹⁴. En la larga nota Derrida empieza afirmando que la

⁹¹ El otro «movimiento» es el libro *El título de la letra* al que haremos referencia más adelante. Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph., *Le titre de la lettre*, Paris, Editions Galilée, 1973. *El título de la letra*, trad. M. Galmarini, Buenos Aires, E.B.A., 1975.

⁹² Derrida J., *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, n. 33, pág. 116.

⁹³ Derrida J., *ibidem*, pág. 108. El volumen de *Positions* llegó a las manos de Lacan gracias a Jean-Louis Houbedine en el mes de noviembre de 1971. Este aspecto será importante cuando nos adentraremos en el análisis del texto *Lituraterre* de Lacan, comentado en la clase del día 12/05/1971. Cf. Peeter B., *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010. *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pág. 281.

⁹⁴ Derrida se refiere, sin explicitarlo, a un comentario de Lacan en su seminario todavía inédito del día 15/12/1965 que aquí traducimos desde la versión de la *Association freudienne internationale* (AFI): «Nos vemos, entonces, llevados a esta función de la falta en el sentido en que ella está ligada a ese algo de original que, llamándose el corte, se sitúa en un punto donde está el escrito que determine el campo del lenguaje. Si me tomé el trabajo, entiendo, de escribir *Fonction et champ de la parole et du langage*, es porque función se refiere a la palabra y campo al lenguaje, un campo, eso tiene una definición matemática absolutamente precisa. La cuestión ha sido planteada en la primera parte de un artículo aparecido, creo, en esta semana, en todo caso es en esta semana que recibí la entrega, por alguien que está muy cerca de alguno de mis auditores y que introduce con una vivacidad, una agudeza, un verdor que le da, verdaderamente, alcance inaugural. Esta cuestión de la función de la escritura en el lenguaje apunta de una manera, debo decir, definitiva, irrefutable a que hacer de la escritura un instrumento de lo que estaría, viviría en la palabra, es absolutamente desconocer su verdadera función, que habría que reconocerla en otra parte y es estructural al lenguaje mismo, de algo de una cosa que he suficientemente indicado yo mismo y aunque no fuera sino en la prevalencia dada a la función del rasgo unario a nivel de la identificación. Para que no haga falta respecto a esto que subraye mi acuerdo, aquellos que han asistido a mis antiguos seminarios, si se acuerdan aún de algo de lo que dije recordar, podrán recordar el valor que he dado a esto. Algo en apariencia tan caduco o ininterpretable como el descubrimiento hecho por Sir Flinders Petrie sobre los cacharros predinásticos, a saber, muy anteriores a la fundación del alfabeto fenicio, precisamente de los signos de este alfabeto pretendidamente fonético, que estaba ahí, muy evidentemente, como marca de fábrica y he acentuado ahí esto; que hay que admitir al menos, incluso cuando se trataría pretendidamente de escritura fonética, que los signos provinieron de alguna parte. Ciertamente no de la necesidad de señalar, de codificar los fonemas. Mientras que todos saben que, incluso en una escritura fonética, no codifican nada, en absoluto. Por el contrario, expresan notablemente la relación fundamental que ponemos en el centro de la oposición fonemática, en tanto se distingue de la oposición fonética. Ahí hay cosas groseras, diría completamente retrasadas en vista de la precisión por la cual la cuestión se planteó en el artículo que les dije. Es siempre muy peligroso, por otra parte, indicar referencias. Hay que saber a quién. Seguramente aquellos que leerán esto, verán ahí puestas en cuestión ciertas oposiciones, tales como la del significado y el significante. Eso llega hasta ahí. Y verán, tal vez, discordancia ahí donde no se da ninguna. Por otra parte, quién sabe, esto les incitará a leer tal artículo. Antes o después hay algo siempre delicado en esta referencia siempre fundamental de que un significante reenvía a otro significante. Escribir y publicar no es lo mismo. Que yo escriba, incluso cuando hablo, no es dudoso. Entonces, ¿por qué no publican ustedes más? Justamente a causa de lo que acabo de decir. Se publica en alguna parte. La conjunción fortuita, inesperada, de ese algo que es el escrito y que tiene así

ausencia de sus referencias a Lacan, han sido casi totales. Es conocida la crítica de Derrida a las posturas que asocian el sistema de la lengua con la escritura fonético-alfabética y que muy brevemente resumimos: es posible rastrear en los predicados que fomentan tales posturas el germen del logocentrismo definido como «época del habla plena» (*époque de la parole pleine*)⁹⁵, un movimiento que reprimió (*réprimé*) toda reflexión posible acerca del origen y rango de la escritura. Esta represión —o suspensión— marcará toda la reflexión saussuriana (y también las posteriores) sobre la lingüística y conllevará la imposibilidad de identificar el objeto concreto de la lingüística —y que no sería otro que la escritura en tanto archi-escritura (*archi-écriture*)⁹⁶—. En este movimiento de ceguera represiva también se inscribe Lacan y Derrida lo recuerda sin nombrarlo en una nota de *De la grammatologie* que reproduciremos:

Lo cual no quiere decir, por una simple inversión que el significante sea fundamental o primero. La “primacía” o la “prioridad” del significante sería una expresión insostenible y absurda de formularse ilógicamente dentro de la lógica que pretende, sin duda legítimamente, destruir. Nunca el significante precederá de derecho al significado, sin lo cual dejaría de ser significante y el significante “significante” ya no tendría ningún significado posible. El pensamiento que se anuncia en esta imposible fórmula sin lograr instalarse en ella debe por lo tanto enunciarse de otra manera: no podrá hacerlo sino haciendo sospechosa, la idea misma de signo, de “signo-de”, que siempre permanecerá ligada a lo que aquí cuestionamos. Por tanto, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo (significante y significado, expresión y contenido, etcétera).⁹⁷

También el movimiento que apunta a la primacía del significante —junto con la derivación de la escritura de la palabra hablada—, solo sería posible en tanto olvido o represión de que el lenguaje definido como “original” y “natural” no ha sido posible

estrechas relaciones con el objeto *a*, da a toda conjunción no concertada de escrito el aspecto de bote de basura. Créanme, a la hora matinal, donde me sucede llegar a mi casa, tengo una gran experiencia de la *poubelle* y de aquellos que la frecuentan». Traducción nuestra. Lacan hace referencia al artículo *L'écriture avant la lettre* que apareció en el número 223 de la revista *Critique*, publicado en el mes de diciembre de 1965. Lacan se refiere, acto seguido, a la publicación haciendo un juego de palabras entre publicación (*publication*) y basura (*poubelle*), con el resultado de *poubellication*. La referencia incluye también a Derrida.

⁹⁵ Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967. *De la gramatología*, trad. O. Del Barco, C. Ceretti, México, Siglo XXI Editores, 1971, pág. 57.

⁹⁶ Derrida J., *ibidem*, pág. 73.

⁹⁷ *Ibidem*, pág. 26, n. 9.

sino por la contaminación precisamente de la escritura: nunca ha habido un lenguaje natural intocado por la escritura —que aseguraría los estamentos de la oralidad— en tanto que el habla y su plenitud solo han sido posibles mediante la expulsión de su otro y doble, la escritura que, a su vez, es la posibilidad de la preservación y articulación del lenguaje definido “oral”. Pero la ceguera en la que cayó Saussure —así como sus predecesores e inmediatos sucesores— no es una culpa, porque la condición de posibilidad del logocentrismo es la archi-escritura como «movimiento de la *différance*» que permanece velado:

[...] archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en otra parte, en otro sitio determinable).⁹⁸

Es la borradura *implícita* en la huella lo que posibilita la estructura del logocentrismo —y de la metafísica—. Utilizando la lograda fórmula de Umberto Eco, parecería tratarse de una «estructura ausente»⁹⁹ que no se puede conceptualizar ni localizar, estructura que queda borrada, olvidada, reprimida, pero que permite el juego de las jerarquizaciones sucesivas.

Volviendo a la entrevista con Jean-Louis Houbedine y Guy Scarpetta, Derrida recuerda que en la época de *De la grammatologie* había leído de Lacan únicamente los textos de *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* y *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. Sin embargo, Derrida apunta en dos momentos muy cercanos de la cita que estamos comentando, la número 33, la diferencia de su discurso con el de Lacan en ciertos aspectos nodales —la verdad como revelación heredada de Heidegger y la lingüística saussuriana— y, a la vez, un discurso

⁹⁸ Derrida J., *ibidem*, pág. 78.

⁹⁹ Eco U., *La struttura assente*, Milano, Bompiani, 1968. *La estructura ausente*, trad. F. Serra Cantarell, Barcelona, Editorial Lumen, 1974. En esta dirección también se encuentra Maurizio Ferraris cuando escribe que lo que Derrida está buscando es también una estructura originaria con una pequeña diferencia: tal estructura se encontraría en devenir. Cf. Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pág. 89. Como recuerda G. Bennington, la metafísica se da en tanto deconstrucción del concepto de *signo* en tanto distinción entre lo sensible y lo inteligible; cf. Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991. *Jacques Derrida*, trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 60.

—el de Derrida— que podría aproximarse al de Lacan más que cualquier otro¹⁰⁰. Este pasaje lo subraya John Forrester en su obra *Seducciones del psicoanálisis: Freud, Lacan y Derrida*¹⁰¹. Las dificultades a la hora de abordar las relaciones siempre complicadas de Derrida con el psicoanálisis¹⁰² y en particular con Lacan, no dejaron de interesarle también a D. Cosenza, que en su interesante artículo *Derrida e Lacan: un incontro mancato?*¹⁰³ se pregunta si las diferencias entre los discursos de los dos autores no deban imputarse a un exceso de cercanía —de alguna forma es la pregunta que también recorrerá las reflexiones de P. Vidarte ya comentadas en la *Post-scriptum* de la parte I de nuestro trabajo—. También para nosotros sería interesante seguir los vericuetos de la relación sin relación entre Lacan y Derrida, una relación hecha por poquísimos encuentros y muchos desencuentros que nos ha legado lo que aquí recogemos y tratamos de seguir: el diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Sin poder ahondar mucho en las cuestiones inherentes a la primera y más importante analítica del pensamiento lacaniano hecha por Derrida, resumiremos muy brevemente que las principales imputaciones que se mueven en *Le facteur de la vérité*¹⁰⁴ son conocidas: una dominación del sistema fono-logocentrista que le permitirá a Lacan proceder en las vías marcadas por una metafísica de la autenticidad, un sistema de la verdad y de la palabra, una lógica signifiante dominada por el trascendentalismo falocéntrico y, quizás el aspecto que reúna todos los supuestos

¹⁰⁰ Derrida J., *Posiciones*, *óp. cit.* (nota 92), págs. 112-113. También volverá a recordarse en Derrida J., *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996. *Resistencias - del psicoanálisis*, trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997, pág. 84.

¹⁰¹ Forrester J., *The seduction of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. *Seducciones del psicoanálisis. Freud, Lacan y Derrida*, trad. A. Bustamante de Simón, México D. F., Fondo de Cultura Económico, 1995, pág. 295.

¹⁰² Piénsese, por ejemplo, en el *tono* de Derrida en el momento de la composición de *Freud et la scène de l'écriture* (1967) o, también, de su conferencia dedicada a *La différence* (1968) y de la importancia de las tesis freudianas para la conformación de los dos valores aparentemente diferentes de la *différance* —la temporización y el espaciamento— y, el *tono* —¿polémico, resentido?— de una obra como *Spéculer – sur “Freud”* (1980). La fórmula «tono polémico» que hemos empleado, no se refiere a cuestiones inherentes a un contenido que pueda o no herir la sensibilidad del lector o del sujeto tratado —un escrito como *Freud y la escena de la escritura* puede encender la sensibilidad y el malhumor de muchas personas cercanas al psicoanálisis, por lo que en él se inscribe—. La cuestión de la polémica se refiere a cierto modo de proceder que en el texto *Spéculer*, en particular el centrarse de manera discriminante y obsesiva sobre las cuestiones biográficas como condición de posibilidad para las formulaciones teóricas de Freud acerca del *fort-da*. En este sentido debería destacarse la importancia de la escena biográfica en las aproximaciones al psicoanálisis por parte de Derrida, teniendo en cuenta que su mujer, Marguerite Aucouturier, es psicoanalista. Dejemos a un lado, de momento, la tumultuosa relación paralela en estilo muy burgués con Sylviane Agacinski.

¹⁰³ Cosenza D., “Derrida e Lacan: un incontro mancato?”, intervención al *Colloquio italiano* «Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica della decostruzione», organizado por el Departamento de Filosofía de la Università degli Studi di Milano en Gargnano sul Garda, Palazzo Feltrinelli, los días 19 y 21/04/2007.

¹⁰⁴ No traducimos el título porque la palabra francesa «*facteur*» indica tanto «factor» como «cartero». En el escrito de Derrida el juego entre las dos palabras será constante.

anteriores, el idealismo del significante como átomo indestructible que le consentirá a Lacan afirmar la indestructibilidad de la carta/letra (*lettre*) por la cual ésta «llega siempre a su destino»¹⁰⁵.

La condición de posibilidad de las lecturas lacanianas del texto *The purloined letter*¹⁰⁶ de Poe radican en que la *Wiederholungszwang* (compulsión a la repetición) es una evidencia y no un punto problemático de la producción freudiana. Derrida, a este respecto, utiliza la expresión «tomar en serio»: «*Tout le travail de Lacan suppose qu'on prenne au sérieux la problématique de Jenseits*»¹⁰⁷.

En efecto la carta *robada* —así se traduce normalmente «*purloined*»— será para Lacan la carta suspendida, el significante elidido, «*en souffrance*»¹⁰⁸. Esto es lo único que puede ocurrirle a la carta en tanto se afirma en su lógica de significante: sufrir un rodeo, un desvío, quedar suspendida, pero nunca destruirse ya que, como el significante, siempre llegará a su destino en tanto que el sujeto (del significante) sigue los recorridos del significante enigmático y repite, en la insistencia de la cadena (significante), la posibilidad de destinar la carta/letra suspendida. La lectura del cuento de Poe le permite a Lacan identificar el falo con la carta, o sea el significante del deseo y de la ausencia por el que los sujetos son recorridos¹⁰⁹. Lo mismo ocurre con la carta en el cuento de Poe en cuanto representando el falo la carta puede ser vista solo por algunos personajes, la Reina y el Ministro, imposible de ver para otros, el Rey y la policía y encontrada por uno —todavía suspendida entre las jambas de la chimenea— que será Dupin. La Reina es la que recibe la carta/letra —significante/falo— que porta consigo el mensaje de la imposibilidad de toda relación sexual¹¹⁰. El Rey, por tanto, no puede verla pero sí el Ministro —por ser, a la vez, poeta y matemático—. Dupin encontrará la carta suspendida y camuflada como ese *resto* que determina y dirige al sujeto según la concepción psicoanalítica de Lacan¹¹¹. El hecho de que el Ministro vea la carta y que Dupin sea el único que pueda a su vez verla en su escondite —*en souffrance*—, para

¹⁰⁵ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 51.

¹⁰⁶ Damos aquí supuesta la lectura del cuento de E. A. Poe.

¹⁰⁷ Derrida J., *La rajeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 396-397.

¹⁰⁸ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 40.

¹⁰⁹ Pero no un significante cualquiera: el falo, lejos de remitir a la imagen del órgano sexual masculino, es el significante del deseo.

¹¹⁰ Si bien esto se explicitará años después, en la clase del seminario del 17/III/1971, cf. Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), págs. 91-101. Como ya lo afirmamos, es posible que esta aclaración se deba a la coincidencia del curso de Derrida del mismo año, titulado *La psychanalyse dans le texte*. Más adelante retomaremos esta cuestión.

¹¹¹ Es otra forma de decir aquello que Freud supone como la génesis del material onírico que refleja nuestros deseos: por la condensación y el desplazamiento de material simbólico.

luego sustituirla sin que el Ministro lo sospeche siquiera, no significa que, más allá del ajuste de cuentas entre ellos, puedan leer el contenido de la carta. El sentido sigue siendo impenetrable —en tanto la relación sexual no se puede escribir— y Lacan, todavía lejos de estas formulaciones, nos da la llave de acceso a su peculiar interpretación del texto de Poe:

Es que al jugar la baza del que esconde, es el papel de la Reina el que tiene que adoptar, y hasta los atributos de la mujer y de la sombra, tan propicios al acto de esconder. No es que reduzcamos a la oposición primaria de lo oscuro y de lo claro la pareja veterana del *yin* y del *yang*. Pues su manejo exacto implica lo que tiene de cegador el brillo de la luz, no menos que los espejos de que se sirve la sombra para no soltar su presa. Aquí el signo y el ser maravillosamente desarticulados nos muestran cuál de los dos tiene la primacía cuando se oponen. El hombre bastante hombre para desafiar hasta el desprecio la temida ira de la mujer sufre hasta la metamorfosis la maldición del signo del que la ha desposeído. Pues este signo es sin duda el de la mujer, por el hecho de que en él hace ella valer su ser, fundándolo fuera de la ley, que la contiene siempre, debido al efecto de los orígenes en posición de significante, e incluso de fetiche. Para estar a la altura del poder de este signo, lo único que tiene que hacer es permanecer inmóvil a su sombra, encontrando en ello por añadidura, tal como la Reina, esa simulación del dominio del no-actuar que solo el ojo de lince del Ministro ha podido traspasar.¹¹²

En este largo pasaje se anticipan posturas sobre la mujer como *no-toda*, no enteramente subyugada por la lógica fálica, posicionándose por fuera de ésta y, por ende, fuera de la ley¹¹³. Para Lacan es esta verdad la que posibilita la existencia de la ficción¹¹⁴ y es desde la ficción del cuento de Poe que puede rastrearse el recorrido del

¹¹² Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 41-42.

¹¹³ En definitiva, como dirá Lacan en el Seminario XIX, la cuestión en torno a la mujer no está ligada a la castración, cf. Lacan J., *...o peor*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 45. Estos aspectos se desarrollarán más adelante.

¹¹⁴ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 24. Merece la pena citar el pasaje: «Por eso hemos pensado ilustrar para ustedes hoy la verdad que se desprende del momento del pensamiento freudiano que estudiamos, a saber, que es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante. Es esta verdad, observémoslo, la que hace posible la existencia misma de la ficción». En un escrito un poco posterior, *Subversión del sujeto* (1960): «Pero un animal no finge fingir. No produce huellas cuyo engaño consistiría en hacerse pasar por falsas siendo las verdaderas, es decir, las que darían la buena pista. Como tampoco borra sus huellas, lo cual sería ya para él hacerse sujeto del significante. Todo esto no ha sido articulado sino de manera confusa por filósofos sin embargo profesionales. Pero es claro que la Palabra no comienza sino con el paso de la ficción al orden del significante y que el significante exige otro lugar —el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro que cualquiera de los participantes— para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir plantearse como Verdad. Así, es de un lugar otro que la Realidad a la que concierne de donde la Verdad saca su garantía: es de la Palabra. Como es también de

significante como la determinación de todo sujeto. A su vez se trata de una verdad castrada por su contaminación con la ficción o, en todo caso, «una castración como verdad», aspecto que Derrida no dejará de subrayar no solo en *Le facteur* —como veremos—, sino también en obras publicadas posteriormente pero que pertenecen al mismo año de producción¹¹⁵.

Así se desvela por qué solo la Reina es la destinataria de la carta y el Rey no puede verla. La Reina, en cuanto mujer, es el lugar donde se desvela la falta: lugar de la castración —siempre entre las jambas— y la verdad de la carta entendida como significante único, siendo éste el símbolo de una ausencia¹¹⁶. El Ministro, por su parte, caerá en el recorrido de la carta porque se *feminizará*: «Así la carta robada, como un inmenso cuerpo de mujer, se ostenta en el espacio del gabinete del Ministro cuando entra Dupin. Pero así espera él ya encontrarla, y no necesita ya, con sus ojos velados de verdes anteojos, sino desnudar ese gran cuerpo»¹¹⁷. Derrida, atento lector, detectará en este momento de la elaboración lacaniana lo siguiente: «Al determinar el lugar de la falta, el topos de lo que falta en su lugar, al constituirlo como centro fijo, Lacan propone pues en efecto, al mismo tiempo que un discurso-verdad, un discurso sobre la verdad de la carta robada como verdad de *La carta robada*. Se trata aquí de un desciframiento hermenéutico, a pesar de la apariencia o la denegación»¹¹⁸. Que se trate o no de un «desciframiento hermenéutico», lo importante es subrayar que Lacan retornará más veces sobre el lugar de la carta robada y en momentos muy importantes de su recorrido, lo que demuestra la centralidad que otorgó a este escrito que encabezará para la posteridad sus *Écrits*. Baste pensar en los momentos que Lacan otorgará a *La carta robada* en su Seminario XVIII, época de su recorrido donde se retomará con fuerza la cuestión de la escritura y su función, aspecto remarcado en el texto *Lituraterre*, leído en la clase del 12 de mayo de 1971 y al que dedicaremos una parte de nuestra investigación.

ella de quien recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción», cf. Lacan J., *ibídem* pág. 787. Años después, a propósito de la carta robada en el cuento de Poe, Lacan afirmará lo siguiente: «Es una oportunidad para remarcar como aquí se confirma que la verdad progresa solo a partir de una estructura de ficción». Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 123. Traducción modificada. El *relevo* entre verdad y ficción era solo cuestión de tiempo.

¹¹⁵ Nos referimos los ensayos recogidos en Derrida J., *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978. *La verdad en pintura*, trad. M. C. González, D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 90. A esta obra le dedicaremos un espacio relevante en la tercera parte de la tesis, por sus implicaciones con el psicoanálisis.

¹¹⁶ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 36.

¹¹⁷ Lacan J., *ibídem*, págs. 45-46.

¹¹⁸ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 415.

Prosiguiendo nuestro desvío por la carta/letra, J.-A. Miller, en el anexo al seminario XXIII titulado *Notas paso a paso*¹¹⁹, hace una larga referencia al artículo de Derrida sobre Lacan encarando ciertos fallos que él cree detectar en la concepción derridiana sobre la indestructibilidad de la carta/letra. Su tesis fuerte se apoya en un escrito de Lacan donde hay ejemplos de cartas destruidas¹²⁰. La cuestión, según nosotros, debe plantearse desde otra perspectiva puesto que en el cuento de Poe Lacan hace un uso particular de la carta/letra (*lettre*) que no tiene nada en común con las cartas (*lettres*) que se destruyen en el artículo dedicado a André Gide —cartas que, destruyéndose, no hacen más que eternizar el deseo—. No se puede obviar que el estatuto de la *lettre volée* es de otro orden respecto a las cartas del deseo en el escrito sobre Gide, y nos llama mucho la atención de como Miller, en su *El ultimísimo Lacan*, pudiera indicar que en la ultimísima enseñanza de Lacan se dio un viraje hacia la escritura —incluso de un inconsciente que sería del orden de lo escrito y no de la palabra— y que, por este hecho, ya no se trataría de un inconsciente trasfereencial dirigido al Otro, sino un inconsciente aniquilado por lo indescifrable del *sinthome* donde solo reinaría el Uno para el cual ya no habría destinatario¹²¹. Pero la cuestión es también otra: el nombre de Derrida brilla por su ausencia y estas cuestiones son admitidas por Miller como si brotaran de la nada y pudieran adscribirse al solo Lacan.

Sigamos. La carta que entra en escena en el cuento de Poe puede encarnar el recorrido del significante —el verdadero sujeto— en tanto portadora de la imposibilidad de la relación sexual. De hecho, dentro de la lógica del cuento de Poe, que el Ministro conserve, haga de ella un simulacro o destruya la carta/letra, ésta seguiría produciendo su efecto una vez que se haya puesto en circulación en el juego intersubjetivo. En efecto, una vez que la carta/letra empieza su recorrido, la duda ya está instilada en la

¹¹⁹ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII. Le sinthome, 1975-1976*. París, Éditions du Seuil, 2005. *El sinthome*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2006, págs. 228-229.

¹²⁰ Lacan J., *ibidem*. En particular se hace referencia al escrito de 1958 *Juventud de Gide, o la letra y el deseo* (1958), en Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), págs. 703-726, donde se aplica una destrucción de las cartas. También Slavoj Žižek mostrará las «confusiones» en la crítica que Derrida mueve a Lacan acerca del «título-dirección de la carta». Resumiendo, para Žižek la carta-letra-significante en Lacan tiene el valor del *Vorstellungsrepräsentanz* freudiano, el elemento —significante— «que llena el lugar vacante de la representación que falta». ¿Y qué es lo que representaría? Una representación ausente desde el origen, por lo que no aporta la representación, sino que representa su falta. El representante de la falta llenaría el vacío del objeto perdido solo por su inclusión en la «trama significativa». En definitiva la destinación de la carta-letra-significante que siempre llega a su destino no responde a la lógica del *telos*, sino a la insistencia de la cadena significativa y al recorrido del significante enigmático que determina el sujeto. Žižek S., *The sublime object of ideology*, London, Verso, 1989. *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Nuñez, México, Siglo XXI Editores, 1992, págs. 207-211.

¹²¹ Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2014, págs. 121 y 237 acerca del viraje hacia la escritura y págs. 138 y 143 sobre el cuestionamiento del destinatario.

Reina —su destrucción hipotética no sería garantía de nada—; la policía deberá rastrearla —imposible, del resto, procediendo solo en círculo dentro del espacio euclidiano—; Dupin deberá vérselas con el Ministro y éste quedará sojuzgado por la apariencia de su poder; el Rey, por supuesto, seguirá en su atolondramiento. Este aspecto “fenoménico” es el que pertenece al orden de lo imaginario, a los semblantes regidos por la relación especular donde el significado enlazado y portador de sentido puede operar. Pero el personaje al que está dirigida la carta —la Reina— recibirá la carta donde se inscribe el significante del deseo —y la imposibilidad de la relación sexual— no en cuanto “Reina”, esto es, semblante, sino en tanto sujeto (barrado). Lo que quiere subrayar Lacan a través de la ficción literaria del cuento de Poe, es que una vez que el significante del deseo entra en escena —comienza su recorrido— puede suspenderse/sufrir (*souffrance*, *souffrir*) e incluso desviarse, pero nunca destruirse. El significante llegará siempre a su destino —el de gobernar los *parlêtres*— en cuanto nunca es tal, «significante», sino que ha de entenderse en la red de los significantes entre la cual el sujeto queda prendido: ese sujeto que representa un significante (S_1) para otro significante (S_2). La conexión de un significante con otro significante es aquello que permite la elisión del sujeto, el hecho de que S esté barrado por ser representado por un significante que el *Autre* como lugar de la palabra ha asignado. Sujeto *del* significante es también sujeto *al* significante: aquello que me representa, me borra.

Procedamos por pasos. Lo que empieza a ponerse en entredicho en la lectura derridiana es la validez de la *Wiederholungszwang*, la compulsión a la repetición que Lacan traducirá siempre por *insistencia*. Ha ce unas páginas lo anticipamos: «Todo el trabajo de Lacan supone que se tome en serio la problemática de *Jenseits*, aquella misma que parece, a tantos psicoanalistas, mitológica, poética, especulativa. Se trata pues de volver a tomar a cargo el *Wiederholungszwang* y de proseguir su consecuencia en una lógica del significante»¹²². Subrayar la cuestión de la *Wiederholungszwang* no es un simple pretexto que obedezca a una lógica interna de la composición, ya que no son solo «tantos psicoanalistas» los que ven una mitología o poética —incluso una especulativa— en este controvertido término freudiano. Se recordará que Derrida interpretará desde esta perspectiva la *Wiederholungszwang* en un texto que dedicará a Freud cinco años después: *Spéculer – sur “Freud”* y al cual retornaremos en el §2 de la parte III de nuestro escrito. Del resto —y cumplimos un desvío en el §2 donde hicimos

¹²² Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 396-397.

hincapié en los *Estudios sobre la histeria*— la compulsión a la repetición en la que el sujeto insiste para poder reconciliar el divorcio entre una representación y su afecto —cuyos restos, los *Erinnerungssymbolen* (símbolos mnémicos), asedian como parásitos para poder ser significados—, no es algo que a Freud le pareció extraño: en el tiempo de los *Estudios* le faltaban nombres y uno de ellos era la *Wiederholungszwang* tal y como atestigua una nota agregada en 1924 acerca de la paciente Emmy von N.:

[...] Algunos años después, en una reunión científica, me encontré con un destacado médico compatriota de la señora Emmy y le pregunté si conocía a esa dama y si sabía algo acerca de su estado. Pues sí; la conocía, y él mismo le había brindado tratamiento hipnótico, pero ella había escenificado con él —y aún con muchos otros médicos— el mismo drama que conmigo. Tras llegar a estados miserables, había premiado con un éxito extraordinario el tratamiento hipnótico, para después enemistarse de repente con el médico, abandonarlo y reactivar toda la dimensión de su condición enferma. Era la verdadera «compulsión de repetición» [*Es war der richtige „Wiederholungszwang“*].¹²³

Ya apuntamos en el tercer capítulo de la primera parte que no es posible entender el efecto de retardo (*Nachträglichkeit*) sin presuponer un origen que se da como repetición o *Wiederholungszwang*. El efecto de retardo es la comprensión retroactiva, la dialéctica del objeto como reencuentro, la *Wiederzufinden* o tendencia a reencontrar, el volver hacia algo que nunca estuvo como tal, presente. Que Freud llegara mucho más tarde a esta compulsión puede significar muchas cosas, entre ellas la posible resistencia a considerar el fracaso en la que estaría abocada toda tentativa de curación por el principio rector en el ser vivo: la pulsión de muerte. Lacan la relacionará con el goce instituido por el rasgo unario o significante amo y Derrida dará buena muestra de su comprensión, pero en otro lugar:

Vuelvo del Departamento, apenas una carta tuya, cuánto tarda, y es la que habías enviado antes de mi partida. Este desfase me mata, también me hace vivir, es el goce mismo [...] Padezco (pero como todo el mundo ¿no? al menos yo lo estoy al tanto de ello) de una verdadera patología de la destinación: siempre me dirijo a alguien distinto (¡no, a alguien más!), pero ¿a quién? Me absuelvo pues hago notar que eso depende,

¹²³ Freud S., *Obras completas vol. II, óp. cit.* (nota 31), pág. 122, n. 51 agregada en 1924.

antes que de mí, del poder, trátase del signo del que se trate, el “primer” trazo [*le «premiere» traite*], la “primera” marca [*la première marque*], hacerse notar, precisamente, hacerse repetir, y por ende dividir, desviar de cualquier destino singular, y eso por su posibilidad misma, por su dirección misma [...] Y sin embargo nadie habrá sabido mejor que yo, mejor dicho a nadie le habrá gustado más que a mí, destinar, únicamente. Tú, hacia quien en este mismo momento, olvidando hasta tu nombre, me dirijo.¹²⁴

Dejemos al margen estas cuestiones de momento y prosigamos en lo que según Derrida contamina el texto de Lacan: «La verdad de la carta robada es la verdad, su sentido es el sentido, su ley es la ley, el contrato de la verdad consigo misma en el logos. Por debajo de ese valor de pacto (y por lo tanto de adecuación), el de velamiento/develamiento pone a tono a todo el Seminario con el discurso heideggeriano sobre la verdad»¹²⁵. Que lo inherente al velamiento/desvelamiento tenga gran influencia sobre el discurso de Lacan no seremos nosotros aquellos que lo desmentiremos: es evidente y Derrida lo remarca sin apelación, lo cual nos llevaría a otro estudio: el de las relaciones entre Heidegger y Lacan. Para éste todo lo relacionado con la *Verborgenheit* será un decir fraterno al que nos volveremos a referir en el siguiente párrafo. Pero que nada esconda tanto como lo que revela no es un pensamiento que está presente desde las reflexiones más tempranas de Lacan, como se evidencia en su escrito *Ou delà du principe de réalité* (1936). Que haya que suponer en la dinámica de la palabra plena y palabra vacía, de la revelación y de la ocultación un «contrato de la verdad consigo misma en el logos», nos resulta difícil de aceptar enteramente si nos remitimos a lo siguiente:

Por eso hemos pensado ilustrar para ustedes hoy la verdad que se desprende del momento del pensamiento freudiano que estudiamos, a saber, que es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante. Es esta verdad, observémoslo, la que hace posible la existencia misma de la ficción.¹²⁶

¹²⁴ *Envíos* (1977-1979), en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 113-114.

¹²⁵ Derrida J., *ibídem*, pág. 413.

¹²⁶ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), págs. 45-46.

Si bien Derrida recae en este dato¹²⁷, no nos parece factible encontrar en dicho planteamiento un contrato que la verdad haya estipulado consigo misma en el logos, puesto que ya se da una contaminación entre verdad y ficción estipulada por el orden significante. Es cierto que estamos todavía habitados por un factor/cartero de la verdad y que no hay secreto portado por la carta/letra, puesto que su contenido es conocido y/o intuitivo por los protagonistas —excepto el rey—, pero ello no suspende la cuestión del recorrido de un significante que, aunque conocido, nos determine por ese resto que nunca se deja capturar¹²⁸.

Otro de los puntos candentes de la crítica derridiana es la importancia otorgada en el sistema lacaniano a la palabra «plena» y «vacía». Que dicha oposición esté salpicada de cierta metafísica de la representación verbal —y que ésta, a su vez, deba remitirse a Freud y al psicoanálisis en general— no lo dudamos. Es más, ni siquiera dudamos del restablecimiento de una verdad de la verdad como castración o de un horizonte donde una cierta verdad «objetiva», «material», podría establecerse como horizonte de posibilidad. Pero habrá que proceder con cautela y matizar algunas preguntas que Derrida le dirige en la larga nota 19 de *Le facteur de la vérité* y que se resumen en la siguiente frase: «La verdad, lo que hay que volver a encontrar, no es pues un objeto más allá del sujeto, la adecuación de la palabra a un objeto, sino la adecuación de la palabra llena a sí misma, su autenticidad propia, la conformidad de su acto a su esencia original»¹²⁹.

Si de algo está llena la palabra, no es de la adecuación a un objeto —de memoria tomista—, sino de sí misma, de su presencia y esencia. Entrar en la distinción entre *res* y *verba* en la historia —¿habría historia sin esta distinción?— desde el Cratilo, pasando por Aristóteles y el *De magistro* de San Agustín hasta la filosofía escolástica y, posteriormente, renacentista —con los Campanella, Bruno, Comenio, etc.— hasta la más moderna obra foucaultiana, sería demasiado complicado por evidentes límites de espacio y de tiempo. Ya apuntamos más arriba que la palabra «plena», en la lógica lacaniana, es la que guarda mayor cercanía con la verdad del (deseo) inconsciente. Si con el vocablo /palabra/ entendemos la vía de acceso privilegiada al inconsciente y

¹²⁷ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 440, n. 17.

¹²⁸ Con este pasaje no referimos a un guiño —uno de los tantos— que Derrida destina a Lacan en *La verdad en pintura*, cf. Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 115), pág. 285. En la parte III de nuestro escrito trataremos de escudriñar la economía y las estrategias que subyacen en esta obra en relación al psicoanálisis.

¹²⁹ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 442-443.

suponemos que éste está articulado como un lenguaje —y a su vez vemos en el “lenguaje” uno de los nombres del *logos*— entonces si hay una excelencia auténtica del decir. Nosotros hemos remitido esta concepción de Lacan a Freud y a la experiencia desvelada por éste, donde se da la palabra plena solo en la mayor cercanía con un pasado que nunca fue presente, el símbolo mnémico (*Erinnerungssymbol*) suspendido que determina el conflicto en la actualidad siempre sobredeterminada, es decir, sobre dos raíles, a des-tiempo, *après coup*, donde el presente no (lo) es siempre en sí y para sí. Que Freud, utilizando la fórmula «símbolo mnémico» para su peculiar concepción del síntoma (formación de compromiso), demuestre que es siempre un proceso de significación interrumpido, desviado, *en souffrance* —o atravesado, *parergonal*—, el que determina la enfermedad en las neurosis —discurso del malestar por excelencia—, es un aspecto que debería llevarnos a plantear ciertos paralelismos con la analítica del *Dasein* y su co-originariedad de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) como «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*), «actividad comprensora» (*Verstehen*) y «discurso» (*Rede*). Todo esto, por supuesto, estaría enmarcado en un estudio de las relaciones entre Freud y Heidegger, en particular las evitaciones de éste último con una confrontación exhaustiva de las posturas freudianas¹³⁰.

¹³⁰ Los *Zollikoner Seminare*, esenciales para la elucidación de la confrontación entre la filosofía heideggeriana y las disciplinas terapéuticas, no nos parece sin embargo un buen banco de prueba: allí no se trata en ningún momento con la debida profundidad los conceptos portantes de Freud —excepto la transferencia que recaería en los dominios de la *Befindlichkeit*—. Ni el *Nachträglichkeit* ni la *Wiederholungszwang* serán siquiera nombrados. Sí lo será Freud en varias ocasiones —y casi siempre saldrá mal parado— pero sin profundizar las definiciones de síntoma y pulsión, esenciales para resaltar el giro freudiano. Daremos una muestra: en los seminarios de los días 11 y 14 de mayo de 1965, Heidegger toma como argumento la cuestión de la psicopatología para luego enlazarla con la problemática del cuerpo —viviente, *Leib* e inanimado, *Körper*—, cf. Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987. *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi Yáñez, México, Morelia editorial, 2007, págs. 119-141. No obstante, en ningún momento se trataron las cuestiones de la conversión histérica (*Umsetzung*) o la pulsión (*Trieb*) como «concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático», tal y como Freud lo abarca en su escrito *Pulsiones y destinos de pulsión* y en su comentario al caso del presidente Schreber, cf. Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), pág. 117, y Freud S., *Obras completas vol. XVIII, óp. cit.* (nota 53), pág. 68. Otro momento opaco de la crítica heideggeriana es el siguiente: «La regla fundamental de Freud está bastante alejada de una indicación [*Anweisung*] fenomenológica. Ella omite precisamente determinar el carácter de ser del ser-humano del hombre que habla sin reservas y sin miramientos [*rücksichtslos*]. Si hubiese sido incluida solo una huella de determinación fenomenológico-ontológica en esta regla fundamental, entonces esta huella habría tenido que preservar a Freud del extravío [*Abirrung*] en su «teoría», cf. Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, pág. 301. Suena muy extraña esta crítica —o a-crítica— feroz, teniendo en cuenta que Freud dio voz a esos pacientes excluidos —los histéricos eran tildados en su época de “endebles mentales”— para que relatasen su cotidianidad en pleno decaimiento, su deyección (*Verfallenheit*), para utilizar una fórmula de Heidegger, una caída que se mostraba en el decir y se leía en el cuerpo, un cuerpo que ciertamente no hacía el papel de mero cuerpo inanimado (*Körper*). Acerca de la *Verdrängung*, concepto clave de la psicología freudiana, en ningún momento se trata de la cuestión del desalojo en su desarrollo conceptual, efectuado primero por la agencia represora y en una posterior fase de la teoría por el yo y finalmente por la angustia. No se trata en qué consiste efectivamente la represión —la desvinculación o divorcio entre la

Volviendo a las cuestiones inherentes a Lacan y Derrida, es cierto que todo lo que atañe a la carta/letra como envío, su circulación, su insistencia pese a los desvíos, su llegada a destinación y su indestructibilidad, se unen al falo como el significante de significantes. En esto, con propiedad, Derrida capta el trascendentalismo que envuelve la teoría del significante lacaniano. Derrida cita —no serán muchos los textos de los *Escritos* en ser citados en el ensayo *Le facteur de la vérité*— un pasaje de *Die Bedeutung des Phallus* (*La significación del falo*, 1960) en el cual puede leerse que el falo «es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado»¹³¹. Si hay un aspecto trascendental en la teoría del falo en Lacan, ésta debe remitirse a la complicada cuestión del lenguaje. El problema es que al lenguaje se unirán otras cuestiones: el falo por supuesto, la castración y el inconsciente. Estos aspectos conformarán lo que en la última parte de la enseñanza lacaniana será una palabra fetiche, un *nudo*: «Es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo»¹³² y el nudo, unos años más tarde, será la escritura de un fragmento de lo real —concepción a la que dedicaremos el §11 de esta parte de nuestra tesis—. No cabe duda que *La significación del falo* tiene una posición relevante en la producción lacaniana —y Derrida supo verlo— porque retornará en las reflexiones del seminario XVIII¹³³. ¿Qué pudo cambiar en el tiempo que va de una postura que enuncia el falo como *Verdrängung* del inconsciente —y por la cual es lenguaje—, a la que ve en el lenguaje —en su función de existente— la connotación de «la imposibilidad de

situación traumática y el afecto adherido a ella—, ni del retorno de lo reprimido como destinación. En suma, uno de los pilares de la reflexión freudiana es dejado a unas pocas líneas donde se lo remite a la cuestión del receptáculo (*Behältnis*) y del retener (*Behalten*) en relación a la memoria, cf. Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, págs. 231-232. Lo mismo ocurre con la transferencia, a la que se dedican pocas líneas para remitirla a la «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*), cf. Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, pág. 228. Habría que precisar que en el fenómeno de la transferencia no se discute ni se pone en entredicho que todo comportamiento esté ya de antemano entonado afectivamente. Lo único es que en la transferencia se pone el acento en que es de una repetición o reimpresión que el paciente re-actúa con el médico y que analizamos en el tercer capítulo de la primera parte. La transferencia es una reedición y recreación «de las mociones y fantasías que a medida que el análisis avanza no pueden menos que despertarse y hacerse conscientes; pero lo característico de todo el género es la sustitución de una persona anterior por la persona del médico. Para decirlo de otro modo: toda una serie de vivencias psíquicas anteriores no es revivida como algo pasado, sino como vínculo actual con la persona del médico», Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 35), trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 101. En ningún momento Heidegger trata cuestión de la «reimpresión» y su relación con el tiempo.

Esta nota compone un lamento porque estamos convencidos que si Heidegger hubiera superado o suspendido ciertas reticencias y resistencias que hicieron *resto* —el francés es más propicio: *res(is)tances*— en relación a Freud, hubiera sido la ocasión de la mejor lectura posible del corpus freudiano.

¹³¹ Derrida J., *La tarjeta postal*, óp. cit. (nota 70), pág. 449, n. 23.

¹³² Lacan J., *Escritos*, óp. cit. (nota 2), pág. 665.

¹³³ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, óp. cit. (nota 10), págs. 135-141

simbolizar la relación sexual»¹³⁴? Una radicalización, puesto que en dicho seminario se plantea que el título *La significación del falo* es un pleonismo en cuanto «No hay en el lenguaje más *Bedeutung* que el falo»¹³⁵, es decir que el campo del lenguaje se inserta en la abertura (*béance*) propia de la relación sexual tal y como el significante falo lo permite: como imposible. Por ello el significante del falo funda la cadena sin incluirse en ella, causándola y quedándose a la vez extraño:

La demanda de amor no puede sino padecer de un deseo cuyo significante le es extraño. Si el deseo de la madre *es* el falo, el niño quiere ser el falo para satisfacerlo. Así la división inmanente al deseo se hace sentir ya por ser experimentada en el deseo del otro, en la medida en que se opone ya a que el sujeto se satisfaga presentado al otro lo que puede *tener* de real que responda a ese falo, pues lo que tiene no vale más que lo que no tiene, para su demanda de amor que quisiera que lo fuese.¹³⁶

Es la función del falo que estructura y causa el lenguaje a la vez que somete las relaciones entre el “hombre” y la “mujer”, términos que indican un efecto de discurso —otra vez el sujeto del/al significante— y que se reducen a las funciones del ser y del tener. Según esta lógica, la carta/letra significante/falo está desde siempre introducida en el lenguaje y —por ende— en el juego intersubjetivo. No soporta la partición porque recorre todo el lenguaje: allí donde se habla el significante del falo siempre se cuela como objeto que representa la falta y el deseo, sigiloso, difícil de atrapar —ya que siempre se habla de cualquier *chose* para hablar de *l’achose*—. Solo la escritura *otra*, la de los nudos, tiene la oportunidad de escribir fragmentos de real y, quizás, la posibilidad de *inscribir* la relación sexual¹³⁷.

¹³⁴ Lacan J., *ibídem*, pág. 138.

¹³⁵ Lacan J., *ibídem*.

¹³⁶ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 660.

¹³⁷ El lenguaje, en su esencia fálica, no podrá hacerlo y es por ello que Lacan, al final de su enseñanza, excluye parcialmente a la mujer (escribiendo «*La femme*») de la lógica fálica, en un movimiento que debe mucho a la deconstrucción derridiana. Sobre la cuestión del plus-de-goce como causa del lenguaje: cf. Lacan J. *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, *óp. cit.* (nota 8), pág. 51: «Nosotros sabemos lo que produce el lenguaje: ¿qué produce? Es aquello que llamé *plus-de-goce*, porque es el término que se aplica a ese nivel, que conocemos bien, que se llama el deseo. Más precisamente, produce la causa del deseo. Más precisamente, produce la causa del deseo. Y es esto que se llama objeto *a*.» traducción nuestra. Este aspecto también se encuentra en el seminario XIX: «Lo que por mi parte estoy proponiéndoles se vincula radicalmente con el origen topológico del lenguaje. Creo poder explicar tal origen topológico a partir de que este está ligado a algo que llega al ser hablante bajo el sesgo de la sexualidad», cf. Lacan J., ... *o peor*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 93. Otra cuestión es la representada por la pulsión: el significante bien podría ser otro representante de la pulsión y ésta tiene un lugar propio de asignación (la fuente, *Quelle*) de la cual surge y a la cual puede retornar: «La meta {*Ziel*} de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente [*Quelle*] de la pulsión. Pero si

Sin duda acierta Derrida cuando escribe que «El falogocentrismo es una cosa. Y lo que se llama el hombre y lo que se llama la mujer podrían estar sometidos a ella»¹³⁸. Añadiremos que es el lenguaje, en cuanto causado por el significante falo —la única *Bedeutung*—, falogocéntrico y todas sus definiciones, en particular las de “hombre” y “mujer”, no serán más que falogocéntricas. Lacan, al introducir la teoría del discurso sin palabras a la que no referimos en el siguiente párrafo, quiere decir precisamente esto: toda palabra está precedida por una estructura que determinará los tipos de enunciación. El lenguaje atrapa todo en su red promoviendo continuamente efectos de discurso desde su causación por el significante del falo. Ahora, si la cuestión de origen está en decidir si también el falogocentrismo es un efecto de discurso o es la estructura que promueve los efectos de discurso —utilizando la terminología lacaniana— está por decidir y no es el argumento que mueve la presente investigación. Esto sería tratar de dar la razón a uno más que a otro, mientras lo que se ha querido poner de manifiesto es que, dentro de la lógica del texto lacaniano —en deconstrucción—, su lectura del texto de Poe es “correcta”. Muestra *una* lectura posible para la exposición de la compulsión de repetición, el más allá del principio (de placer) y del significante falo como causa del lenguaje: el goce y su más allá, el plus-de-goce. Esta dispersión, la del goce, hace sí que la carta/letra llegue siempre a su destino en cuanto recorre todo el lenguaje que no sería más que una elucubración científica a partir de aquello que Lacan denominará como *lalangue*, el anudamiento de la pulsión con el significante que abrirá las vías a la teoría que allí donde ello habla (*ça parle*), ello goza (*ça jouit*). El recorrido de un significante representado por la carta/letra es el goce que dirige el sujeto a lo largo de su existencia y *lalangue* —tal y como se puede leer y escribir— no soporta la partición. Podrá desviarse pero no destruirse, a menos que no se quiera ver en ella una postura histórico-cultural, la del falogocentrismo donde, según Derrida, se inscribe. Más adelante volveremos a comentar este aspecto del Lacan más tardío y es un hecho extraño que su seminario sobre «La carta robada» solo pueda comprenderse con efecto de retardo, a partir de futuros desarrollos de sus teorías, puesto que *lalangue* solo aparecerá en el año

bien es cierto que esta meta última permanece invariable para toda pulsión, los caminos que llevan a ella pueden ser diversos, de suerte que para una pulsión se presenten múltiples metas más próximas o intermediarias, que se combinan entre sí o se permutan unas por otras. La experiencia nos permite también hablar de pulsiones «*de meta inhibida*» en el caso de procesos a los que se permite avanzar un trecho en el sentido de la satisfacción pulsional, pero después experimentan una inhibición o una desviación. Cabe suponer que también con tales procesos va asociada una satisfacción parcial.», cf. *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), en Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), pág. 118.

¹³⁸ Derrida J., *La tarjeta postal, óp. cit.* (nota 70), pág. 451.

1972¹³⁹. ¿Puede que —ejerciendo ahora de *advocatus diaboli*— esta escritura de *lalangue* le deba algo a Derrida, a esa relación-sin-relación que aquí tratamos de interrogar, de escuchar, de seguir?

Sin embargo es interesante leer lo que Lacan dice en un clase del 8/I/1969: «Habría podido comenzar mis *Écrits* con un muy viejo artículo que nunca releí y que trataba justamente sobre el problema del estilo. Si lo releo, tal vez me ilumine»¹⁴⁰. En la edición establecida por J.-A. Miller no se hace referencia al artículo referido por Lacan y que se publicó junto con otros dos textos en la edición de su tesis doctoral en 1975¹⁴¹. Se trata del artículo *Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience*, publicado en el primer número de la revista *Minotaure* el 1/06/1933. En 1968, cuando Lacan profirió su anhelo, debían ser muy pocos los que leyeron ese escrito y como lo que recorre este trabajo de investigación son también aquellas frases opacas respecto a la intención de su predicación, al igual que las emergencias inesperadas que se insertan en un tejido homogéneo, nos resulta llamativa esta afirmación de Lacan que emerge en un seminario totalmente dedicado a la problemática del goce. El artículo se centra en aquello que era para Lacan digno de ser subrayado en los años que gravitaban el argumento de su tesis doctoral: más allá del aspecto morboso de la psicosis paranoica, ésta debía ser considerada como una forma de conocimiento. Sorprendente es lo que proponemos a continuación: «Podemos concebir la experiencia vivida paranoica y la concepción del mundo que ella engendra como una sintaxis original (*syntaxe originale*) que contribuye a sostener, a través de lazos de comprensión característicos, la comunidad humana»¹⁴². La psicosis paranoica, lejos de ser una enfermedad marcada por el rasgo de un continuo «significado personal» que los sujetos afectados se atribuyen, es la posibilidad de leer —en esa «sintaxis original»— aquello que sostiene la comunidad humana y cuya llave está al resguardo de la paranoia. En efecto, al margen de la tesis doctoral, consultando el seminario III sobre las psicosis, el escrito *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* —que es un resumen del seminario apenas citado—, hasta el seminario XXIII dedicado a

¹³⁹ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 514. El texto es *L'étourdit*, publicado primeramente en la revista *Scilicet*, 1973, n° 4, págs. 5-52. Más adelante volveremos a este importante texto.

¹⁴⁰ Lacan J., *De Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 83.

¹⁴¹ Damos la referencia del original francés porque en la traducción española de Siglo XXI Editores el artículo al que nos referimos no fue introducido, cf. Lacan J., *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. *De las psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, trad. A. Alatorre, México, Siglo XXI Editores, 1976 págs. 68-69.

¹⁴² Lacan J., *ibidem*, pág. 69. Traducción nuestra. La fórmula «*syntaxe originale*» se une a la de «*punctuation sans texte*» que ya propusimos y analizamos en el §4 de la parte I de nuestro escrito.

Joyce, la psicosis es el hilo conductor de la obra lacaniana, una psicosis que reclama su propia modalidad de conocimiento. Pero es una modalidad de conocimiento que no está desligada de la escritura, todo lo contrario, sino que aquella es la estructura en la que puede sostenerse el aparato cognoscitivo de la psicosis. ¿Acaso la *Grundsprache* del presidente Schreber hubiera podido sostenerse sin la escritura? Y no nos referimos solo a la escritura que conforman su legado, su *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*. Las metáforas «*punctuation sans texte*» y «*syntaxe originale*» nos parecen significativas y no creemos que se deban solo al juego del significante — ¿habría «sintaxis originaria» sin la escritura?—: aquí la escritura detenta una posición particular, fundacional y la escritura está ligada a la psicosis —así el juego de metáforas lo demostrará—, esa estructura que será para Lacan «la» estructura, sin barra, sin titubeos. En el §11 de esta parte de nuestra tesis, «El *sinthome* y la escritura» veremos cómo ésta detendrá un papel esencial en las teorizaciones de Lacan. De momento daremos paso a un rodeo más, el que nos introducirá a lo que Lacan entiende por «discurso» y para cuya edificación deberá apoyarse en una formalización *quasi* matemática para la cual la escritura, una vez más, será la posibilidad de la más alta constitución.

§4. El discurso sin palabras

No es posible poner en duda ciertas posturas lacanianas a favor de la palabra plena y, quizás, de una idealización del significante allí cuando aboga por su indestructibilidad, así como el postular al analista como maestro de la verdad. Sin embargo queremos destacar algunos momentos en el seminario sobre *La carta robada* que no creemos se puedan adscribir sin reservas al movimiento logocentrista: el primero es una referencia a Joyce donde la carta es desecho, resto: «*a letter, a litter*, una carta, una basura (*ordure*)». Luego un punto donde se afirma que el orden simbólico como constituyente de lo humano, no basta para hacer frente a todo y, poco más abajo, Lacan remite al *Wunderblock* —y al peligro que algunos distraídos lectores le puedan asignar un valor trivial¹⁴³—.

La función de la palabra que Lacan va recomponiendo desde Freud, Heidegger, Saussure y Lévi-Strauss, es también la función de la palabra que Lacan subsume de su experiencia de analista, donde asociación libre, elaboración y transferencia son los

¹⁴³ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 52.

únicos medios del que dispone el analista. Creemos haber indicado bastante bien en las citas propuestas al principio de esta parte que la importancia de la palabra y de los procesos de significación están bastante presentes ya en el primer Freud. De no ser así, la noción de «efecto de retardo» en la génesis de la significación hubiera surgido con posterioridad, mientras hace su primera aparición en los *Estudios sobre la histeria*. Más adelante retornaremos sobre este punto.

Ciertas posturas —como veremos— serán matizadas por Lacan con el paso del tiempo, pero nunca dismantelará los cimientos de su edificio:

Y vuelvo al sentido a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía —la última en salvar su honor por estar al día y ahí donde el analista se señala por su ausencia— para vislumbrar cuál es su recurso, el suyo, el de todos los días: que nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, Ἀλήθεια = *Verborgenheit*. De modo que no reniego de la fraternidad de este decir, puesto que lo repito solo a partir de una práctica que, al situarse desde otro discurso, lo vuelve indiscutible¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 476. Sobre esta cuestión espinosa y poco comprensible para los no allegados a la praxis analítica, proponemos aquello que Lacan describe como la fenomenología de la experiencia analítica en uno de sus más tempranos escritos, *Más allá del principio de realidad*: «[...] la intención es expresada, pero incomprendida por el sujeto, en aquello que el discurso refiere de lo vivido, en la medida en que el sujeto asume el anonimato moral de la expresión: es la forma del simbolismo; la intención es concebida, pero negada por el sujeto, en aquello que el discurso afirma de lo vivido, en la medida en que el sujeto sistematiza su concepción: es la forma de la negación. Así la intención se muestra, en la experiencia, inconsciente en tanto expresada, consciente en tanto reprimida». Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), págs. 89-90. Trad. modificada. De manera gráfica y concisa Lacan propone una descripción de aquello que esconde tanto como lo que revela el inconsciente estructurado como un lenguaje. Uno de los ejemplos más concretos es la *Verneinung*, donde lo dicho —a nivel racional— como denegación es desconocido —en el plano afectivo— o, lo que es lo mismo, se connota a nivel del discurso como denegado (*verneinen*) lo que en el inconsciente está reprimido (*verdrängt*). Benveniste, en su célebre *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, pone el acento sobre la ingeniosidad de las observaciones freudianas, en particular que solo puede anularse lo que es enunciado, es decir, que un juicio de no existencia «tiene necesariamente también el estatuto formal de un juicio de existencia. Así la negación es primero admisión», cf. Benveniste É., *Problemas de lingüística general*, *óp. cit.* (nota 52), pág. 20.

En palabras de Heidegger, la vinculación del decir con la ocultación se esclarece en un pasaje de su artículo *Logos*: «Porque, como dejar-estar-delante que reúne, el decir recibe su modo esencial del estado de desocultamiento de lo que está-junto-delante. Pero el desocultamiento de lo oculto entrando en lo no ocultado es la presencia misma de lo presente. Llamamos a esto el Ser del ente. De este modo, el hablar del lenguaje, un hablar que esencia en el λέγειν como *legen* (poner), no se determina ni desde la emisión sonora (φωνέ) ni como significar (σημαίνειν). Expresión y significado se toman desde hace tiempo como los fenómenos que, de un modo incuestionable, presentan los rasgos del lenguaje. Pero ellos ni alcanzan propiamente la región de la marca esencial inicial del lenguaje ni son capaces en absoluto de determinar esta región en sus rasgos fundamentales. El hecho de que, de un modo inadvertido y muy pronto, como si no hubiera ocurrido nada, decir prevalezca como *legen* (poner) y, en consecuencia, hablar aparezca como λέγειν, ha dado como fruto una extraña consecuencia. El pensar humano ni se asombró nunca de este acaecimiento ni advirtió aquí un misterio que oculta un envío esencial del ser al hombre, un misterio que tal vez reserva este envío para aquel momento del sino en el que la conmoción del hombre no solo alcance la situación de éste y a su estado sino que haga tambalear la esencia misma del hombre. Decir es λέγειν. Esta proposición, si se considera bien, ha barrido ahora todo lo corriente, lo usado y lo

El tiempo de este decir no es ya el de los *Écrits*. La época es muy distinta y el año es el 1972, momento en el que Lacan compone un importante texto titulado *L'étourdit* y en cuya acuñación se da la juntura de tres distintas significaciones: *l'étourdi*, *les tours dits* y *l'étourdit*, respectivamente *el atolondrado*, *las vueltas dichas* y *el atolondradicho*. Acabamos de proponer una cita de Lacan donde se puede apreciar una descripción aquello que acontece en análisis: una intención que en el dato fáctico de la experiencia es inconsciente, en lo consciente se da solo como reprimido. La referencia no es casual y está ligada a la *Verborgenheit*, para la cual nada esconde tanto como lo que revela. Volviendo a *L'étourdit*, éste texto contiene, entre sus muchas intenciones de *escribir* —y no explicar— el inconsciente, otro de los aspectos subrayados por Lacan desde la experiencia terapéutica: la confusión entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado. Todos recordarán la famosa frase de Lacan contenida en este texto: «*Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*»¹⁴⁵: *Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se oye*. No nos extenderemos sobre esta frase y sus posibles interpretaciones y para los interesados remitimos a los textos de Jorge Alemán: *Aproximaciones al problema de la metáfora en el texto L'étourdit* y *El Matema. Un caso de la escritura psicoanalítica*, éste último redactado con Sergio Larriera¹⁴⁶. Nosotros apuntaremos a la cuestión de la ocultación del sujeto del enunciado bajo la enunciación, aspecto que el psicoanálisis revela en su práctica cotidiana y para cuya exposición Lacan deberá acudir a los grafos, otra forma de escritura que veremos más adelante.

Ciertos cambios importantes se dejaban atisbar en la enseñanza lacaniana tal y como lo atestigua el Seminario XVI, *D'un Autre à l'autre* (1968-69), cuya primera clase fue presentada con la siguiente frase en el pizarrón: «*L'essence de la théorie psychanalytique est un discours sans parole*»¹⁴⁷. Se trata de un seminario muy importante por lo que trataremos en el séquito de la investigación, pero es en el siguiente seminario, *L'envers de la psychanalyse* (1969-70)¹⁴⁸, donde se fraguan de

vacío. Ella nombra el misterio, imposible de pensar hasta el final, de que el hablar del lenguaje acaece propiamente desde el estado de desocultamiento de lo presente y se determina según el estar-puesto-delante de lo presente como dejar-estar-junto-delante». Cf. Heidegger M., *Conferencias y artículos*, *óp. cit.* (nota 30), pág. 157.

¹⁴⁵ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 473.

¹⁴⁶ Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1993, págs. 59-90 y 91-111.

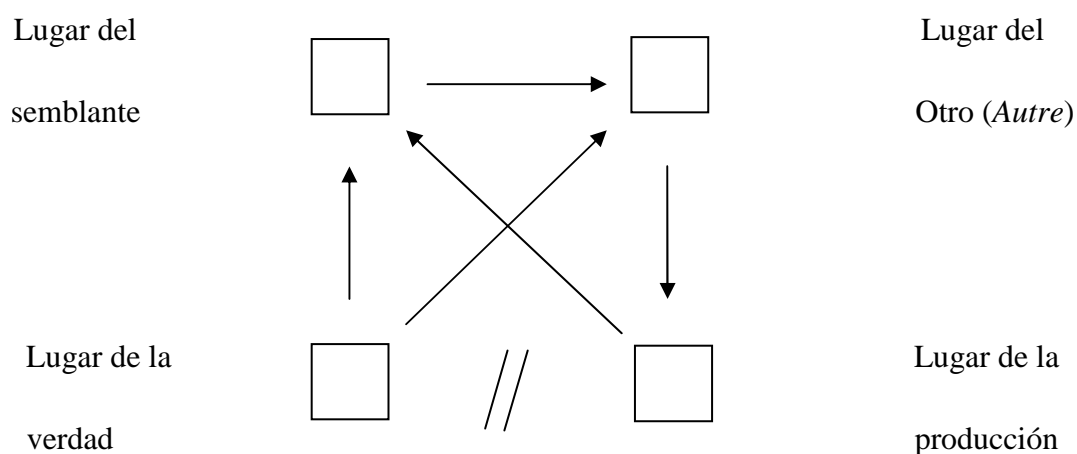
¹⁴⁷ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 11.

¹⁴⁸ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5).

manera estructurada las teorizaciones del discurso sin palabras y, por consiguiente, de los cuatro discursos. No podremos presentar como merece este seminario en toda su revolución respecto a ciertas posturas lacanianas del pasado y nos centraremos en des-sedimentar lo que Lacan denomina el «*discours sans paroles*», un discurso donde la palabra está rigurosamente constreñida en una estructura que la precede y que —según la posición del sujeto respecto a cuatro elementos que analizaremos en breve— determinará los tipos de enunciación que Lacan llamará discurso del amo, discurso histórico, discurso del analista y discurso universitario.

Que la estructura preceda a la toma de palabra es lo mismo que afirmar que el sujeto *del* discurso no (se) sabe en tanto sujeto *que hace* el discurso, es decir que desconoce la consistencia de su implicación en el mensaje que produce. Es la diferencia entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. Esto es más que evidente en los tratamientos de las primeras pacientes freudianas que terminaron otorgándole esta paradoja: la cuestión no reside tanto en que el sujeto no sabe lo que dice, sino que no sabe *quién habla*, pues el sujeto de la enunciación revelado en el decir —*quién habla*— queda oculto en el dicho. Para resumir, el cómo se sitúa el sujeto frente a, por ejemplo, la transmisión del sueño, es lo que determina su enunciación. Ésta es lo latente frente a lo manifiesto del sujeto del enunciado.

Volviendo a la teoría de discurso sin palabras, la estructura que Lacan propone es la siguiente:



Las funciones que ocupan los cuatro lugares¹⁴⁹ son: el significante amo (S_1), el saber (S_2), el objeto a (plus-de-goce, *plus-de-jouir*) y el sujeto barrado (\mathcal{S}). Estas funciones, sin variar el orden de sucesión S_1 , S_2 , a y \mathcal{S} , se dispondrán en la estructura del discurso sin palabras conformando los cuatro discursos. El primero será definido como el del amo (*maître*):

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

El resultado de las cuatro funciones dispuestas en los cuatro lugares (*topoi*) es lo que Lacan denominará *mathema*¹⁵⁰. Para la presentación de los otros discursos bastará cumplir un cuarto de giro de las funciones y obtendremos el discurso histérico (*hystérique*):

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}^{151}$$

¹⁴⁹ Los cuatro lugares —el semblante o agente, el Otro, la producción y la verdad— es una demostración del cambio al que se ha encaminado Lacan: la verdad como revelación es una parte de la estructura del discurso sin palabras, uno de los lugares y no es independiente de los otros elementos de la estructura que conforman lo que Lacan define «discurso». En una ulterior reflexión el lugar del Otro será el del goce (*jouissance*) y el de la producción el del plus-de-goce (*plus-de-jouir*). Lacan J., ...o peor, *óp. cit.* (nota 7) pág. 65.

¹⁵⁰ Sobre la conformación de los *mathemas* como algebra particular de Lacan habría mucho que comentar. A este respecto anticiparemos una cuestión que será desarrollada en el segundo capítulo y que proponemos siguiendo las acotaciones de J. Alemán y de S. Larriera: los *mathemas* son la escritura del psicoanálisis que no pueden existir fuera del decir de Lacan y que —añadimos nosotros— son una escritura sobre la cual el pensamiento encuentra su apoyo. Alemán J., Larriera S., *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, *óp. cit.* (nota 26), pág. 216.

¹⁵¹ Se puede apreciar en la disposición de los términos unas diferencias importantes con respecto al ‘discurso del amo’. El lugar del semblante está ocupado por el sujeto barrado que encarna el síntoma como división *en* el sujeto —y de ahí las preguntas ¿soy hombre o mujer? o ¿qué es una mujer?—. En el ‘lugar del Otro’ el significante amo S_1 no inaugura la cadena significante que producirá el goce, sino que representa ese saber reprimido que el discurso de la histérica interroga para producir un saber (S_2) que se configura como pérdida. La verdad en cuanto goce (a) que funda el sujeto del significante en el discurso de la histérica es enteramente extraña al sujeto, un sujeto sobredeterminado por el discurso de la insatisfacción y del malestar. Este discurso es importante porque es el modelo del discurso con el que el analizando se presenta, el discurso neurótico *par excellence*. Su semblante de sujeto dividido movido por un saber sexual reprimido, interroga desde sus significantes *en souffrance* al Otro como sujeto-supuesto-saber (aunque, de hecho, no lo sea) y produce un saber que deja un resto irreducible en el lugar de la verdad, ese goce que repite una y otra vez las preguntas del sujeto. La interrogación en el “lugar del Otro” como significante amo, remite a otra fórmula lacaniana: «el deseo es el deseo del Otro» en tanto que el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro no porque éste detente las llaves del objeto deseado, sino porque el primer objeto es ser reconocido por el otro. Y el objeto a como verdad del discurso histérico indica esto: el histérico debe de ser tal objeto para poder ser deseado. Por límites de espacio no podremos entrar en lo que le debe esta concepción a aquello que podemos leer en *La fenomenología del espíritu* a propósito de la autonomía de la autoconciencia.

El discurso del analista (*analyste*):

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{S}{S_1}^{152}$$

Y el discurso universitario (*universitaire*):

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{S}$$

La primacía concedida al discurso del amo se debe a que Lacan esquematiza el mínimo de la cadena significativa con la escritura $S_1 \rightarrow S_2$, en cuanto S_2 —segundo significativo y batería de los significantes que conforman el saber— es el que proporciona, retroactivamente, la aclaración del primer significativo enigmático, S_1 ¹⁵³. La forma mínima del par ordenado ($S_1 \rightarrow S_2$) hace su primera aparición en el seminario *D'un Autre à l'autre*¹⁵⁴. Con esta fórmula Lacan también hace referencia a las concepciones de Saussure que declaran la imposibilidad de la subsistencia de un solo signo, es decir, un

¹⁵² Podemos contestar en parte a la pregunta del comienzo respecto a una cita de Lacan: ¿qué se pretende identificar con el «discurso del analista»? El analista asume el semblante del objeto *a* causa del deseo del sujeto. A él se dirige el analista para producir el significativo amo, ese significativo ausente en el cual la cadena significativa insiste para poder representarse y provocando el discurso del malestar histérico y/o neurótico. La verdad en la que se edifica el discurso del analista es el saber (S_2) que el sujeto en análisis le supone. ¿Y la posición de la escritura en relación al discurso analítico, la otra parte de la cita? Podemos adelantar que está anudada a la repetición: «La repetición es una denotación precisa de un rasgo que he extraído para ustedes del texto de Freud como idéntico al rasgo unario, un bastoncillo, al elemento de la escritura – un rasgo que conmemora una irrupción del goce». Cf. Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 82. Traducción modificada.

¹⁵³ También podemos pensar el discurso del amo tal y como Lacan lo transmite mediante el mathema, como una elucubración surgida de las lecciones de Kojève: por un lado el amo que después de haber arriesgado su vida no puede bastarse a sí mismo, quedándose estancado en su conciencia de sí reconocida por el otro —por ello el amo es S_1 , el significativo primordial—. Del el otro lado el esclavo que, modificando el mundo exterior mediante el trabajo para que el amo lo pueda consumir, produce el objeto, un objeto que no será ya el *Gegen-stand*, el objeto opuesto a un sujeto, sino el objeto *a* que introduce un nuevo estatuto en la objetividad. Y es el esclavo que con su trabajo, negativizando el mundo, lo transforma y produce un saber, S_2 , ese saber que reconoce, retroactivamente, al amo (S_1). Es por ello que la verdad del amo —el sujeto en tanto barrado— sigue sin ser revelada por el saber del esclavo que produce el objeto *a* causa del deseo. Dicho objeto vuelve al semblante del amo, a S_1 , y no a la verdad: según el esquema no hay paso entre el lugar de la producción y el lugar de la verdad. Por los límites de espacio que acarrean a toda investigación no podremos continuar en esta línea, aunque aquí y allá nos propondremos indicar los influjos de Kojève en el Lacan más tardío. Acerca del saber del esclavo y de su transformación del mundo mediante el trabajo en sus conexiones con el goce, cf. Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1946, págs. 23, 26, 175-183.

¹⁵⁴ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 50.

significante que se represente a sí mismo: como mínimo habrá dos y el juego de remisión entre ambos creará el proceso de significación. Con la escritura $S_1 \rightarrow S_2$ Lacan quiere subrayar el carácter enigmático del primer significante conocido solo retroactivamente gracias al segundo, S_2 . De hecho, siempre en el seminario XVI, Lacan ya apunta mediante la escritura $\{\{S_1\}, \{S_1, S_2\}\}$ que el primer S_1 representa al sujeto, mientras el segundo representa el saber en su anudamiento a la batería significativa (S_2). El segundo subconjunto será reemplazado por la A del gran Otro en cuanto lugar de la palabra: éste contendrá los significantes que determinaran al sujeto pero no se parecerá a ninguno de ellos en tanto A no se contiene a sí mismo y ningún significante que contiene podrá representarlo¹⁵⁵.

Antes de referir en qué consiste la nueva escritura de los *mathemas* que permiten expresar gráficamente lo que Lacan llama «discurso», queremos poner la atención que en este seminario, aquel que retorna a Freud, su mayor vástago, toma distancia del padre del psicoanálisis, tratando de poner al desnudo el esqueleto de Freud y, por extensión, de su creación. La cuestión es que en este movimiento, también Lacan será puesto al desnudo. Por ejemplo sorprende que Lacan pueda referirse al *fort-da* de la siguiente manera:

[...] es en relación con la juntura con el goce sexual que surge, en la fábula freudiana (*fable freudienne*) de la repetición, el engendramiento de algo radical, que da cuerpo a un esquema literalmente articulado. Una vez surgido S_1 , primer tiempo, se repite ante S_2 . De esta puesta en relación surge el sujeto, representado por algo, por cierta pérdida.¹⁵⁶

La pérdida a la que se alude en la cita es el plus de goce (*plus de jouir*), que Lacan introdujo en el seminario del año anterior. La *Wiederholungszwang* —o como Lacan la traducirá: «*insistance de la chaîne signifiant*»— a la que estuvo consagrado el seminario sobre *The purloined letter*, es ahora una fábula donde se pueden amoldar las nuevas teorizaciones del goce lacaniano¹⁵⁷. Si el primer tiempo de Freud es lo que

¹⁵⁵ Lacan J., *ibidem*, pág., 66-67.

¹⁵⁶ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 17.

¹⁵⁷ Sin embargo, la “fábula” freudiana de la repetición nunca será abandonada. El *fort-da*, en cuanto se relaciona tanto a la presencia como a la ausencia (materna), no puede ser la articulación exhaustiva de la entrada en juego del significante. Lo que no está ahí, el significante no lo designa, lo engendra porque lo que no está allí, en el origen, es el sujeto mismo. Dicho de otra manera, en el origen no habría *Dasein* sino en objeto (*a*) —la pérdida—, bajo una forma alienada (*aliénée*) que marca hasta su término toda enunciación concerniente al *Dasein*. Entonces volvemos de nuevo al mismo punto: no hay sujeto sino por

marca la *Traumdeutung* —el poder situar el deseo y su articulación en un material significativo—, el segundo tiempo se funda en la fábula de la repetición y aquello que la precisa: el goce. Es en la medida que hay búsqueda de goce que la repetición aparece en su empuje acéfalo hacia la aniquilación —nos dice Lacan— y Freud puede encontrar las llaves para su último giro de tuerca: la dialéctica del goce como repetición es aquello que va en contra de la vida y que se denomina como «pulsión de muerte» —la fórmula quizás más problemática para la comunidad analítica freudiana—. El «principio de placer» que Freud formula como la tensión mínima siempre perseguida —o la vuelta a ella por parte del organismo— para que la vida subsista, es el límite de lo que a partir de(l) *Más allá del principio de placer* se llamará *Wiederholungszwang*, la repetición como retorno del goce. La cuestión es que la repetición siempre está en pérdida respecto a lo que repite, siempre hay una dispersión del goce¹⁵⁸ y es lo que Lacan descubre: el objeto *a* como plus-de-goce.

un significante y para un (otro) significante —y que detenta el estatuto de representante (*représentant*) —. Cf. Lacan J. *La logique du phantasme*, clase del 16/11/1966. Versión AFI.

¹⁵⁸ Para captar a fondo la cuestión de la repetición en la fábula freudiana del *fort-da* —para seguir utilizando las palabras de Lacan— es necesario entrar plenamente en la función del objeto (perdido) en Freud. Para ello hay que hacer un recorrido que va desde los *Tres ensayos de una teoría sexual* (1907) al breve y tardío texto *La denegación* (1925). ¿En qué reside la importancia de este trabajo? Por un lado propone una teoría del conocimiento de Freud, en particular sobre la génesis del primer objeto. A ello Freud llega desde la observación clínica de un fenómeno que destaca como negación y que tiene la función de cancelar y mantener —Freud utiliza en el original el término *Aufhebung*— la irrupción en la conciencia de un pensamiento reprimido (*verdrängt*). Con ello, prosigue Freud, se obtiene un levantamiento de la represión (*Verdrängung*) aunque no una aceptación (Lacan emplearía el término «simbolización») de lo reprimido. Es un *escamotage* —el término, ahora, es nuestro, pero el subrayado es de Freud— con el cual el paciente, a través de la función intelectual, logra separarse del proceso afectivo y viene a producirse, en definitiva, una aceptación intelectual de lo reprimido mientras lo esencial de la represión persiste, imposibilitando la cancelación del proceso regresivo y del retorno de lo reprimido. Con este *a posteriori* —la tarea de la función intelectual del juicio— Freud describe una génesis del primer objeto mediante los juicios de atribución (*Bejahung*) y el juicio de existencia. El juicio tiene la función de atribuir o desatribuir una propiedad a una determinada cosa y esto, en el lenguaje de las pulsiones orales que son las más antiguas —lenguaje que Freud trató siempre de traducir—, se traduce en: quiero comer o escupir esto, eso debe estar en mí o fuera de mí —*Bejahung* (afirmación) o *Verwerfung* (rechazo) —. No entraremos, por límite de tiempo y espacio, en el papel que representan el yo-placer y el yo-realidad en el asunto y nos centraremos en el meollo del asunto: el juicio de existencia. Sí apuntaremos sobre la cuestión del *Lust-Ich* que se anuda con la temática del narcisismo primario, momento en que no hay relación entre lo interior y lo exterior. Volviendo al juicio de existencia, lo que lo origina es la relación entre representación y percepción: el sujeto reproduce su representación de las cosas de aquella percepción primitiva que tuvo en un momento en el cual los confines entre alucinatorio y real, adentro y afuera, todavía no están constituidos —en otras palabras, el objeto se constituyó cuando el sujeto, como tal, todavía “no existía” en su oposición al mundo circundante y a otro objeto—. Todas las representaciones provienen de percepciones —son repeticiones de estas— y las oposiciones como «adentro» y «afuera» se establecen porque el pensar posee la capacidad de volver a hacer presente, reproduciéndolo en la representación, algo que una vez fue percibido y para lo cual no hace falta que el objeto siga estando ahí fuera. Cuando se dice que (x) existe, la cuestión no es saber si esta representación (x) conserva todavía el propio estado en la realidad, sino si se dará el reencuentro. Hemos aquí la relación sobre la cual Freud pone el acento (de la prueba) de la representación con la realidad: está fundada en la posibilidad de reencontrar nuevamente su objeto —y es, una vez más, una dimensión de memoria—. Por tanto el objeto (originario) de la satisfacción —pongamos a la madre como ejemplo— es alucinatorio

La articulación del último Freud será para Lacan retraducida bajo la forma de un discurso, cuya matriz —el discurso sin palabras— es aquello que constriñe el ser hablante en su toma de palabra, un *parlêtre* que no será solo hablado cuando permanece en la creencia de utilizar las palabras para la comunicación de un mensaje, sino que gozará en y de la cadena significante. Estos aspectos que aparecieron por primera vez —según el tiempo cronológico de la publicación de los seminarios— en el seminario XX, serán tratados mucho antes, en el ya mentado seminario XVII, allí donde Lacan articula lo siguiente: «La novedad es que haya un discurso que articule esta renuncia, y que haga aparecer lo que llamaré la función del plus-de-gozar [...] Esta función aparece debido al discurso y demuestra en la renuncia al goce un efecto del discurso mismo»¹⁵⁹. No solo, por tanto, la paradoja freudiana de un más allá del principio de placer que, lejos de ser el rector primero del organismo, es cernido y utilizado por la compulsión de repetición, un compulsión que, acertadamente subraya Derrida «Colabora en el dominio del PP, como, más vieja que él, dejándose incluso repetir por él, se cierne sobre él, lo mina, lo amenaza, lo persigue buscando un placer desligado que se parece, como una

porque se da en un momento lógico, repitémoslo de nuevo, en el que la demarcación del *Umwelt* —o la frontera entre el yo-placer y el yo-realidad— es imprecisa. El objeto que se busca —el de la satisfacción “originaria”— y todo objeto como tal, se da siempre en un reencuentro, *pero en un retorno al objeto que nunca fue presente como tal*, en tanto que fue alucinado en su origen. Por tanto no hubo origen donde se otorgó míticamente el objeto en un tiempo y espacio suspendidos —y tampoco una suspensión del juicio será el camino a emprender para encontrar la cosa misma como objeto perdido—. Se trató, desde siempre, de un señuelo/impostura (*leurre* es el término que utiliza Lacan) que trastoca el orden espacio temporal en el que posteriormente seremos insertados mediante el registro imaginario, objeto que se persigue y se encuentra y que es siempre el mismo y otro, en cuanto nunca estuvo presente como tal. El objeto que es el mismo y otro es la dialéctica del deseo: un deseo que es mío y/o del otro. Es así como en Freud —y en Lacan— en el origen hay una dicotomía: «[...] aquello que haya estado sometido a la *Bejahung*, a la simbolización primitiva, sufrirá diversos destinos; lo afectado por la *Verwerfung* primitiva sufrirá otro.» Cf. Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 34), pág. 119. Lo que aquí más nos concierne es que la dialéctica del objeto en Freud se da siempre como *retorno* hacia algo que como tal, como objeto primario y original, nunca fue presente: al objeto nunca se lo encuentra, se retorna a él (como objeto perdido). Para asir la dialéctica del encuentro del objeto en Freud, hay un pasaje en la *Traumdeutung* acerca de la vivencia de satisfacción que podrá aclarar más lo que tratamos de mostrar: «Un componente esencial de esta vivencia [de satisfacción] es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera». El reencuentro con el objeto perdido *es* su búsqueda como repetición de un goce que se ad como pura pérdida, tal y como queda retratado por el juego del *fort-da*. Cf. Freud S., *Obras completas vol. V*, *óp. cit.* (nota 86), págs. 557-558. Es el restablecimiento de la satisfacción primera y alucinatoria la que proporciona el encuentro con el objeto y éste, por tanto, se da en su primera vez —que nunca fue tal— como un reencuentro. No hay, por lo tanto, aprehensión originaria del objeto y esta dialéctica, como hemos apuntado más arriba, recorre la obra freudiana. En Lacan —y el grafo del deseo lo demuestra— el objeto está entre *s(A)*, significando del Otro y *S(A)*, significante del Otro barrado, es decir entre algo que es del orden de lo imaginario como una significación asumida y, por otra parte, algo enigmático, oscuro, del orden de lo simbólico como un significante que no me es devuelto del todo. Para no alargar demasiado la nota, volveremos a referirnos a esta cuestión en el §9 de esta parte de nuestro trabajo.

¹⁵⁹ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 17.

burbuja a otra burbuja, a un *displacer* escogido en su atrocidad misma»¹⁶⁰. El *displacer* que no puede ser advertido como tal, recorre la cadena signifiante y es la esencia misma de aquello que *habla* —por ello solo hay sujeto de un decir (*dire*), remarca Lacan¹⁶¹—. ¿Cómo se anuda todo esto con la temática de la escritura? Intentemos seguir, escuchando los pasos y mediante rodeos necesarios, un camino que se esconde a la primera mirada.

Tratábamos del objeto *a* como plus-de-goce. Lacan añadirá a la esencial fábula freudiana del *fort-da* —que no es la única— es la función del rasgo unario (*einzigster Zug*) como la forma más simple de la marca (*marque*) y que constituye el origen del signifiante¹⁶².

¿Qué otras teorías freudianas pasarán por el proceso de conversión en fábula —propriadamente el paso (*pas*)¹⁶³ de lo que se trata de formalizaren la fórmula (del) Lacan I (al) Lacan II? El complejo de Edipo y el mito de la horda primordial en *Tótem y tabú*. La importancia del complejo de Edipo así como el de la prohibición del incesto a partir del asesinato del padre de la horda primordial, son esenciales para el Freud que investiga el establecimiento de la cultura. Ésta nace cuando el padre de la horda —compuesta por un individuo masculino que dispone de todas las mujeres mientras los restantes varones tienen que sucumbir al deseo— es asesinado e incorporado mediante canibalismo (para así absorber su poder) por la comunidad masculina y en sustitución del cual se erige un tótem. Pero a la matanza del padre primordial no sigue una toma de poder en sustitución del padre muerto, sino todo lo contrario: los hijos, culpables por los sentimientos ambivalentes de amor y odio hacia el padre, se identificarán aún más con él y ratificarán las prohibiciones (en cuanto el padre *es* la prohibición del incesto): tampoco ahora pondrán disponer de las mujeres del clan y el tótem será el sustituto del padre muerto al que no se podrá matar —revocando de cierta manera la matanza del padre— a la vez que quedará instaurada la ley de la prohibición del incesto y con ella la

¹⁶⁰ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 332.

¹⁶¹ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 60.

¹⁶² Lacan J., *L'envers de la psychanalyse*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 49. Más adelante volveremos sobre la cuestión del «*einzigster Zug*» que Lacan introduce en su seminario IX (inédito) como una extracción desde el texto freudiano *Psicología de las masas y análisis del yo*. En un escrito el *einzigster Zug* aparecerá solo en 1975 y será la transcripción de una conferencia titulada «*Le symptôme*» del 4/10/1975, que Lacan mantuvo en la ciudad de Ginebra. El texto será publicado solo en 1985 en *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 1985, n° 5, pág. 20.

¹⁶³ Jugamos aquí con el vocablo francés *pas*, que indica tanto «paso» como «no» para indicar que la fórmula utilizada para presentar un cambio en la doctrina de Lacan —Lacan I y Lacan II— es, a la vez, lícita y no. Hay un paso (*pas*) y hay un *pas* (no) en lo que indicaremos sobre el camino de Lacan. Esto se verá más claramente en la elaboración del siguiente capítulo: *La función de la escritura en Lacan*.

posibilidad de la civilización. Estas conclusiones demasiado resumidas del escrito en cuestión de Freud, muestran el *trait d'union* con el complejo de Edipo: «Así, desde la *conciencia de culpa del hijo varón*, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos dos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva»¹⁶⁴.

Lacan ahonda en la que llama «metáfora paterna», en sus supuestos y necesidades por parte de Freud y no dudará en tratar las teorías del complejo de Edipo —uno de los fundamentos del psicoanálisis— y la del padre de la horda primordial, como mitos en tanto contenido manifiesto de los que hay que desbrozar el contenido latente. En definitiva Lacan analiza estos mitos como si fueran sueños de Freud. ¿Sueños para decir qué?

Si en el principio de esta parte hemos insistido mucho en aquello que Freud —con Breuer— puede elaborar en sus *Estudios sobre la histeria*, es para demostrar que es desde allí desde donde Freud —y el psicoanálisis— empiezan sus andanzas. Se tratan muchos temas: la cuestión del archivo y de la memoria, la peculiaridad del síntoma y su interpretación como formación sustitutiva, el progresivo abandono del método catártico y el comienzo de la elaboración mediante asociación. Es un escrito temprano pero que conserva preguntas que recorrerán el resto de la obra freudiana. Y lo que allí también se lee es que todas las articulaciones —hay que subrayarlo— empiezan desde la mujer histérica. ¿Qué quiere una mujer? es la pregunta de Freud. Lacan pudo contestar gracias a sus *mathemas*:

$$\begin{array}{ccc} \underline{S} & \longrightarrow & \textcircled{S_1} \\ a & & S_2 \end{array}$$

Discurso histérico

Lo que *escribe* el *mathema* es que la mujer quiere un amo que sea el depositario *del* saber (S_1) al fin de poder producir *un* saber (S_2) sobre el cual poder reinar. Es el deseo que el deseo quede insatisfecho. Sin embargo, si vemos el discurso del analista:

¹⁶⁴ Freud S., *Obras completas vol. XIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1980, pág. 145.

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

El analista parte de un saber cómo verdad y se dirige al sujeto para poder producir aquel significante (*Erinnerungssymbol*) en el cual el discurso del sujeto insiste y conforma toda su vida. Es el significante amo (*signifiant maître*) enigmático y ausente que dirige todos los actos del sujeto —barrado por el significante en cuestión—. ¿Este amo-padre, no es el padre como síntoma que será desarrollado por Lacan a partir del Seminario XXIII, *Le sinthome*¹⁶⁵? Lacan lo apunta muy claramente: «No se es padre de significantes, como mucho se es *a causa de*»¹⁶⁶. Esto indica que según Lacan, para Freud —que partió de la pregunta histórica *a causa de* y *sobre* el deseo— la cuestión del padre, de su muerte y de la culpabilidad consecuente es *su* cuestión, la cuestión de Freud.

También en la histérica la pregunta por el deseo nace en relación al padre, pero nuestra intención no es la de validar o discutir las tesis freudianas al respecto, sino identificar los cambios en la doctrina de Lacan —y su consistencia— y, quizás más importante, a qué se deben. Nuestra propuesta es que el muelle que impulsa la revisión se debe, en parte, a una modificación de la relación de Lacan con la escritura y su función. Pero antes de adentrarnos en el siguiente capítulo que lleva por título «La función de la escritura en Lacan» y de tratar de esclarecer la relación de Lacan con la escritura, debemos apuntar otro interrogante. Como brevemente hemos tratado de manifestar, Lacan se muestra muy crítico en el Seminario XVII con respecto al objeto de su enseñanza: el psicoanálisis (Freud) y la formación de los analistas. En muchos momentos del seminario se ponen en entredicho posturas freudianas y lacanianas —lo cual sorprende—, pero lo más llamativo es la conversión en fábula de aquello que Freud relata con el ejemplo del *fort-da*: un más allá que engendra la pulsión de muerte y con ella —leyendo con atención los escritos paralelos y cercanos de *Más allá del principio de placer*—, el tomar forma de una angustia de Freud puesto delante de ciertas evidencia: la de la imposibilidad de curar. Antes de proseguir sobre la cuestión de lo que pudo significar para Freud la emergencia de una actividad rectora del organismo más soberana que el principio de placer, sugerimos que la conversión en fábula de Lacan de la escena del *fort-da* está en la línea de un movimiento que Derrida —desmarcándose

¹⁶⁵ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119).

¹⁶⁶ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 138. Traducción modificada.

mucho de su primer escrito sobre Freud¹⁶⁷ — emprenderá en su texto *Spéculer*, poniendo el acento sobre la «singularidad testamentaria»¹⁶⁸ y la «escena de escritura» que rodea *Más allá del principio de placer*¹⁶⁹. Con esta premisa, Derrida podrá escribir lo siguiente «Algunos las tomaron “en serio” y construyeron un discurso sobre la seriedad de *Más allá...* El caso más interesante y más espectacular a este respecto es, me parece, el de Lacan»¹⁷⁰. Quizás, de haber entrado en contacto con el Seminario XVII, Derrida hubiera matizado o modificado ciertas posturas con respecto a Lacan y sus concepciones del *fort-da*. Pero al margen de estas cuestiones que pueden ocasionar una proficua especulación, hay que preguntarse qué es lo que llevará Freud a aquello que nombra como *Wiederholungszwang* y que decide relatar mediante el episodio del juego de un niño —su nieto— con un carretel. La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿por qué lo que Freud identifica como unos de los posibles juegos infantiles, denominado por él «*fort-da*», es revelador de una tendencia más originaria que el ‘principio de placer’? ¿Qué significa que a la repetición casi compulsiva del movimiento del carretel —*fort* (lejos-vete) y *da* (aquí-acá está) — empleado por el nieto Ernst —movimiento que simboliza las idas y venidas de la madre— iba conectada una ganancia de placer? ¿Cómo explicar, en fin, que se trata de un placer *distinto* en tanto se trata de un placer que no puede ser advertido como tal? Nos hallaríamos frente a un misterioso *resto* que Freud empieza a atisbar en un texto paralelo a *Más allá del principio de placer*: «*Pegan a un niño*». *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales* (1919):

Es verdad que el médico analista, siempre que debe confesarse esas fantasías las más de las veces permanecen apartadas del restante contenido de las neurosis y no ocupan un sitio legítimo dentro de su ensambladura; siente la sospecha que el problema no ha quedado resuelto con ello; empero, como lo sé por mi propia experiencia, uno suele desdeñar de buen grado tales impresiones.¹⁷¹

Por extraño que parezca en esta cita se revelan aspectos fundamentales para la comprensión de la clínica y la teoría psicoanalíticas. Las fantasías a las que Freud se

¹⁶⁷ Freud y la escena de la escritura (1967), en Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967. *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹⁶⁸ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 356. Al texto de *Spéculer* le será dedicado el §2 de la parte III de nuestro escrito.

¹⁶⁹ Derrida J., *ibídem*.

¹⁷⁰ Derrida J., *ibídem*.

¹⁷¹ Freud S., *Obras completas vol. XVII*, *óp. cit.* (nota 68), pág. 181.

refiere, sintetizadas en la frase «pegan a un niño», son las «fantasías de paliza», traídas por pacientes neuróticos obsesivos. Pero hay un dato más revelador para la clínica: la diferencia entre el factor dinámico, los síntomas traídos por el paciente («el restante contenido de las neurosis») y las fantasías que conforman lo que hoy se denomina en la clínica psicoanalítica ‘el fantasma’¹⁷². El fantasma fundamental nunca podrá ser abarcado y constituye el *resto* del psicoanálisis (la *Urvendrängung*). Las otras restancias que conforman lo estático y monótono del fantasma (frente a la dinámica del síntoma), son lo único que debe ser recorrido en el análisis. De hecho el final de un proceso analítico no coincide con la modificación o desaparición de los síntomas —esto es algo que se va sucediendo constantemente y no por ello el tratamiento termina— sino, a través de la ‘travesía del fantasma’, perseguir «una cierta modificación de la posición subjetiva en el fantasma fundamental»¹⁷³.

Entonces la procedencia de cierto pesimismo de Freud a raíz del atisbo de la *Wiederholungszwang* —y concluimos este breve descarrilamiento— reside probablemente en las nuevas concepciones que contaminan el centro del trabajo psicoanalítico: las pulsiones. Freud, del resto, nunca se cansó de repetir cuál fue su objetivo y concepto básico: «Un concepto básico convencional de esa índole, por ahora bastante oscuro, pero del cual en psicología no podemos prescindir, es el de la pulsión»¹⁷⁴. Freud define la pulsión como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo. Pero algo se asoma inquietante en el texto de 1920: mientras, por ejemplo, en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) toda la actividad del aparato psíquico —hasta del más desarrollado, puntualiza Freud¹⁷⁵— se somete al “principio de placer”, o sea, se regula automáticamente por sensaciones de la serie placer-displacer, en *Más allá del principio de placer* algo asoma su ‘presencia’ inquietante y modifica la jerarquía del aparato psíquico: ya no es el *Lustprinzip* que dirige el funcionamiento anímico, en sus contrastes con el *Realitätprinzip*, sino algo que se sitúa más allá: la *Wiederholungszwang*. Esto, para un apartado de una imaginaria y exterminada ‘Historia de las metáforas’, sería suficiente. ¿Pero cuáles son las consecuencias para la práctica analítica —que es lo que realmente interesa a Freud—? La primera, como ya se ha

¹⁷² Remitimos a: Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1984 (2ª ed. 2004), pág. 12.

¹⁷³ Miller J.-A., Rabinovich D. S., *ibídem*, pág. 28.

¹⁷⁴ Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), pág., 113.

¹⁷⁵ Freud S., *ibídem*, pág. 116.

comentado más arriba, que no es posible una curación completa: siempre queda un resto, aquello que Freud describe como lo que queda apartado del restante contenido de las neurosis.

Hemos aquí el auténtico resto del psicoanálisis¹⁷⁶: la ‘compulsión de repetición, que hizo su comparecencia en un texto del año 1914, *Recordar, repetir y reelaborar*¹⁷⁷. Su formulación completa será introducida por una ‘escena’, la del *fort-da* y volvemos otra vez, insistiendo —nosotros también—, a la pregunta: ¿por qué es tan revelador para Freud el juego de su nieto si sabía de sobra que el arrojar el objeto por parte de Ernst era una forma de satisfacción que le ‘vengaba’ del hecho frustrante de que la madre se había ido? Posible respuesta: por la confirmación de que lo que se repite es un placer que no puede ser advertido como tal¹⁷⁸. Esta dimensión (de goce) muestra que el fantasma aparece como medio para articularla: el fantasma ‘instala’ el goce en el principio de placer, en cuanto el fantasma es el deseo de las fijaciones a determinados objetos. Esto es lo que Lacan introduce con su lectura del *fort-da* como fábula freudiana: la repetición instala el goce —el placer que no puede advertirse como tal— en el principio de placer. Queda un *resto* que la repetición consigna como *plus* y que es el *plus-de-jouir* o el objeto *a*. Esta dimensión de goce está enraizada en la cadena significante¹⁷⁹ y es lo que Lacan desarrollará en la teoría de los discursos. Recordemos que en la última enseñanza de Lacan allí donde ello habla, ello goza (*Là où ça parle, ça jouit*)¹⁸⁰ en tanto que la palabra ha dejado de ser un médium exclusivamente comunicativo, para revelarse como la *dit-mension* (dicho-mansión) en el cuerpo del ser hablante¹⁸¹.

¹⁷⁶ Para profundizar al respecto, por accesibilidad y capacidad de síntesis, reenvío al seminario de J.-A. Miller: ‘Dos dimensiones de la clínica: síntoma y fantasma’, en Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, *óp. cit.* (nota 172). En particular las páginas 27, 42 y 53.

¹⁷⁷ Freud S., *Obras completas vol. XII*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1980, pág. 152. Este artículo es muy importante porque retoma aspectos ya presentes en el caso de Dora, en particular sobre la diferencia esencial entre el método catártico y el psicoanálisis: en éste, a diferencia de aquél, el paciente no recuerda nada de lo olvidado y reprimido, pero lo actúa. La reproducción no es mediante el recuerdo, sino la acción. Un ejemplo del proceso de transferencia es el siguiente: «El analizado no refiere acordarse de haber sido desafiante e incrédulo frente a la autoridad de los padres; en cambio, se comporta de esa manera frente al médico».

¹⁷⁸ Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *óp. cit.* (nota 53), págs. 10-11.

¹⁷⁹ Hemos aquí la comprensión de sentencias desconcertantes como: «[...] *parce que je vais vous dire une chose: s'il n'y avait pas le Verbe, qui, il faut bien le dire, les fait jouir*», frase pronunciada en una conferencia de prensa en el *Centre culturel français* de Roma, el día 29/10/1974. Cf. Lacan J., *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, pág. 20.

¹⁸⁰ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 139.

¹⁸¹ Por ello un intérprete atento de Lacan como lo es J. Alemán puede afirmar lo siguiente: «El sueño de la neurosis y de la vana literatura, imagina un goce sin fallas, mítico y absoluto, una cópula animal no

Entonces, de un psicoanalista maestro de la verdad y de la función de la palabra en la época de 1953, entramos en una óptica donde el analista deja de ser el depositario de la verdad revelada por la palabra plena: la verdad del discurso sin palabras es solo uno de los cuatro lugares y en relación a los otros serán establecidos los tipos de enunciación desde los cuales el sujeto hablará. El giro es importante puesto que según esta concepción la verdad no puede escapar a su relación con el semblante o apariencia del discurso. La verdad del discurso del analista es un saber, mientras la verdad del discurso histérico es el goce que habla en sus síntomas y su posición de objeto *a* para poder ser deseada. Ya no hay lugar para una verdad trascendente y Lacan avisa a su público: «Aquí es donde uno debe mantenerse firme, porque si quieren que sus proposiciones sean subversivas, tengan mucho cuidado de que no se queden demasiado atrapadas en el camino de la verdad»¹⁸².

Esto aportará modificaciones en la postura del analista que ya no será el maestro de la verdad revelada —que no hay que salvar o perseguir— porque ésta ya no será trascendente al discurso —y es indiferente que estemos tratando del discurso del amo, del discurso histérico o del universitario—. La verdad, que funda la apariencia del semblante por la cual antes que hablante se es hablado, se tratará de una verdad que queda inscrita en una estructura y que tiene que habérselas con el resto de los elementos del sistema. Este paso, confrontado con lo que Lacan escribe en la época de los años 50, supone un cambio radical y las motivaciones podemos solo suponerlas en lo que se refiere a cierta modificación en la concepción de la escritura tal y como se va conformando en los seminarios XVII, XVIII, XIX y XX . ¿Pero este cambio radical supone un abandono de antiguas posturas que se definen como la ensambladura de la enseñanza lacaniana? De entrada diríamos que no, y trataremos de mostrarlo en la prosecución del siguiente capítulo.

El psicoanálisis no dejará de ser una terapia fundada en la palabra y en la cual se da una asunción por parte del sujeto de la propia historia, pero en la medida en que es constituida por la palabra dirigida a otro. Para no truncar el discurso de golpe, añadiremos que el momento en que Freud debe vérselas con la posibilidad de la terapia —no la hay si no se da la transferencia— será cuando ciertas metáforas escriturales

interferida por la lengua y su modo siempre fallido y parcial de gozar». Cf. Alemán J., *Derivas del discurso capitalista*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2003, pág. 25.

¹⁸² Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 199.

volverán a la escena. Y cierto giro en las concepciones de Lacan comportará una confrontación con la cuestión de la escritura.

Capítulo segundo

La función de la escritura en Lacan

Vous ne comprenez pas stécriture. Tant mieux, ce vous sera raison de l'expliquer. Et si ça reste en plan, vous en serez quitte pour l'embaras. Voyez, pour ce qui m'en reste, moi j'y survís.

JACQUES LACAN*

§5. Cuestiones de escritura

¿La cuestión de la escritura representa una zona opaca en el decir de Lacan? Y si así fuese, ¿de qué manera y porqué quedó en una zona rezagada? También podríamos extender la cuestión al psicoanálisis *tout court*, pero lo que aquí nos interesa es el psicoanálisis *lacaniano* que no podrá ser recorrido en todos sus aspectos. Hemos de precisar que el psicoanálisis *lacaniano* es también el *discurso* de Lacan, aquel «[...] discurso a la vez más cercano y más deconstruible (*déconstructible*), el más a deconstruir entonces era el de Lacan»¹⁸³, tal y como recuerda Derrida en referencia a la época de 1965-1966. Pero también era el trabajo que más se aproximaba al de Derrida «más que a cualquier otro hoy en día»¹⁸⁴ y con lo cual podía decirse «¿No es ésta una manera de decir que yo lo amaba mucho y lo admiraba mucho? ¿Y de rendirle homenaje como me placía?»¹⁸⁵. Luego Derrida hará referencia al discurso demasiado filosófico de Lacan y a las confianzas con los filósofos. Sobre esta cuestión no habrá que tomarse las cosas a la ligera: por un lado no se deberá simplificar abogando a un conocimiento superficial de la filosofía por parte de Lacan, ni caer al lado contrario y ver en Lacan un filósofo que desde el psicoanálisis criticó ciertos aspectos de la filosofía —y sus páginas en blanco—. Se necesitaría un trabajo muy en profundidad para poder

* Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 289. «Ustedes no entienden stascritura. Mejor así, tendrán una razón para explicarla. Y si se quedan varados, solo les costará cierto embarazo. Véanme a mí, con lo que me queda, sobrevivo.»

¹⁸³ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 83.

¹⁸⁴ Derrida J., *ibídem*, pág. 84 y Derrida J., *Posiciones*, *óp. cit.* (nota 92), pág. 112-113.

¹⁸⁵ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 84.

atisbar con claridad y rigor cuáles son los préstamos que Lacan le debe a la filosofía y qué le debe ésta a la reflexión lacaniana. Esto formaría parte de un trabajo demasiado amplio para ser siquiera esbozado aquí, pero lo que si podemos apuntar es que no caeremos en la tentación de un juego simplista que ve fáciles asociaciones con la filosofía por parte de Lacan y, a la vez, una falta de rigor en el manejo de los textos. Enfocar todo el pensamiento de Lacan desde esta óptica sería un error no menos grave que el de etiquetarlo como estructuralista. Un ejemplo es la lectura que Lacan hizo de *La crítica de la razón práctica* de Kant en su escrito *Kant avec Sade* (1962), texto complejo y difícil en el cual Lacan pone el acento —entre otros— sobre el mandato segregado por Kant de la conciencia moral y el “lamento”, a la vez, de que ninguna experiencia pueda ofrecer un objeto fenoménico de la ley moral. Este planteamiento, anotaremos de pasada, conlleva que Lacan pueda pensar que la ley moral no representa más que el deseo de que el objeto —y no el sujeto— ha venido a menos¹⁸⁶. Tal planteamiento solo es posible dirigirlo desde aquello que apuntó Freud en su artículo de 1924, *El problema económico del masoquismo*, tal y como supo explicarlo de forma acertada J. Alemán:

Allí se sitúa el primer tiempo de Freud, el modo cómo Freud puso en acto, sin explicarla, su razón fronteriza. Escribe *El problema económico del masoquismo*, y cuando tiene que explicar cuál es la zona erógena comprometida en el masoquismo moral, surge esta tesis espectacular de que el masoquismo moral no tiene zona erógena, por ser la propia conciencia la que ha quedado erogeneizada. No son necesarios, por ello, ninguno de los bordes que constituyen las zonas erógenas, porque el superyó goza de su propia *conminación* a renunciar [...] El superyó aparece como detentando las vestimentas de la Ley, portando las insignias de la Ley, pero es una ley que está disfrazando a la pulsión; la Ley no es sino el camuflaje de la pulsión.¹⁸⁷

De este modo es posible entender el pasaje de Freud al respecto de la génesis del superyó y de su herencia, el imperativo categórico kantiano:

Debe su génesis a que los primeros objetos de las mociones libidinosas del ello, la pareja parental, fueron introyectados en el yo, a raíz de lo cual el vínculo con ellos fue

¹⁸⁶ Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), pág., 760.

¹⁸⁷ Alemán J., *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000, pág. 24. Ver también Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, págs. 64-69.

desexualizado, experimentó un desvío de las metas sexuales directas. Solo de esta manera se posibilitó la superación del complejo de Edipo. Ahora bien, el superyó conservó caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y el castigo. Como lo he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la desmezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el yo. Ahora el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo.¹⁸⁸

Es así como Lacan determina aspectos centrales de la filosofía kantiana como flor sádica. No podremos detenernos en las interesantes vertientes que tomaríamos de analizar un texto como el de *Kant avec Sade*, su tesis como sus giros inusuales. El paso por el texto en cuestión nos introduce a aquello que podrá decir Derrida en su participación al coloquio *Lacan avec les philosophes*:

Que se trate de filosofía, de psicoanálisis o de teoría en general, lo que la llana restauración en curso intenta recubrir, negar o censurar, es que nada de lo que pudo transformar el espacio del pensamiento a lo largo de los últimos decenios habría sido posible sin alguna explicación *con* Lacan, sin la provocación lacaniana, independientemente de la manera en que se la reciba o se la discuta, y agregaría sin alguna explicación con Lacan en su explicación *con* los filósofos.¹⁸⁹

Un vibrante homenaje que apunta en la dirección a la que nos referíamos antes de nuestra breve incursión en el texto lacaniano dedicado a Kant y Sade. Esto nos lleva a un importante cuestión que Derrida plantea en su intervención —retomando aspectos de lo anteriormente expuesto por Stephen Melville—, apuntando que a partir del año 1966-1967 se da un cambio —una *Kehre*, un giro— en la enseñanza lacaniana¹⁹⁰ y prosigue: «*Qu'est-ce que Lacan n'aura pas dit! Qu'est-ce qu'il n'aurait pas dit!*»¹⁹¹. Es una

¹⁸⁸ Freud S., *Obras completas vol. XIX*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, págs. 172-173

¹⁸⁹ Intervención de Derrida en el coloquio internacional *Lacan con los filósofos*, organizado por el Colegio Internacional de Filosofía. Albin M., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1991. *Lacan con los filósofos*, trad. E. Cazevane-Tapie, México D.F., Siglo XXI editores, 1997, págs. 368-369. La intervención de Derrida se titula *Pour l'amour de Lacan* y las citas tomadas de este texto estarán referidas a la versión que se incluye en el volumen *Résistances de la psychanalyse*, editado por Galilée en 1996 y que comprende también *Résistances y Être just avec Freud*, trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.

¹⁹⁰ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 63.

¹⁹¹ Derrida J. *ibídem.*

afirmación importante sobre la cual Derrida no da más detalles acerca de la constitución de la *Kehre* en Lacan. Se hará alguna que otra referencia aquí y allá, pero no se dedicará un enfoque a lo que pudo pasar «*plus précisément, depuis 1966-1967*»¹⁹². Esta afirmación es de difícil comprensión a menos que no retrocedamos a clases de seminarios todavía inéditas¹⁹³. Ya sabemos que Lacan se refiere a Derrida por primera vez en su enseñanza es su seminario del 15/12/1965 con palabras no muy halagadoras, subrayando un desconocimiento de aquello que el mismo Lacan mencionó acerca del rasgo unario en un seminario muy anterior y al que pronto nos referiremos porque introduce la cuestión de la escritura. Por otra parte, antes de continuar, es preciso subrayar lo siguiente: si de *Kehre* se puede hablar en el camino de Lacan, el momento más decisivo es el seminario XVII, *L'envers de la psychanalyse* del año 1969-1970 porque permitirá un andamiaje para poder edificar una teoría donde el sujeto del significante será solo puro semblante y los denominados «el hombre» y «la mujer», no serán más que meros efectos de discurso. También trataremos de demostrar que dicha *Kehre* en la cual se hace evidente una torsión hacia la escritura, más que de una evolución habría que hablar de un redoblamiento de ciertas posturas. Pero si de *Kehre* se puede tratar en Lacan, ésta se verá circunscrita por un cambio en la concepción y función de la escritura a la luz de lo marcado por Derrida.

Más arriba apuntamos que para Lacan el significante no vehicula el significado, sino que «entra de hecho en el significado»¹⁹⁴. Sin embargo en lo que citamos de una clase del seminario del año 1966-1967 —el año en que se cumpliría un cierto giro en las teorías lacanianas según Derrida— Lacan apunta una cuestión que redobla sus posturas acerca del significante:

¹⁹² Derrida J. *ibídem*.

¹⁹³ Sobre las polémicas que precedieron, surgieron durante y siguieron al coloquio dedicado a Lacan, haremos alguna referencia en el *Post-scriptum*. Digamos que lo que se produjo en el coloquio puede ser un síntoma de las relaciones entre la filosofía y Lacan o, más propiamente, puede representar el impacto que produjo Lacan en la comunidad filosófica: rechazo, seguimiento, aversión, re-apropiación. Baste decir que no nos estamos refiriendo exclusivamente a la mayor de las polémicas —la que vio envueltos a René Major, Jacques Derrida y Alain Badiou—, sino también a ciertos descontentos palpables en las personas de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy. Esto nos dará también la ocasión de referirnos a los que fueron alumnos de Derrida y que en 1973 publicaron una obra sobre Lacan —*Le titre de la lettre*—, reputada por Derrida fundamental para la correcta intelección del pensamiento lacaniano. Esto se afirma en una nota de *Le facteur de la vérité*, obra que no pretende ser un punto final o encasillamiento del autor objeto de la cuestión —ninguna obra, en principio, pretende serlo—, pero que se presenta como la respuesta a destiempo de una polémica que empezó a surgir diez años antes.

¹⁹⁴ Lacan, *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág., 467.

¿Es necesario recordar que no hay sujeto más que por un significante y para otro significante?

$$\frac{S}{S} \longrightarrow S'$$

La *Urvendrängung* o represión originaria, es esto: lo que un significante representa para otro significante, eso no muerde nada, no constituye absolutamente nada, se acomoda a una ausencia absoluta de Dasein. Durante dieciséis siglos, al menos, los jeroglíficos egipcios han quedado solitarios tanto como incomprendidos en la arena del desierto. Está claro, estuvo siempre claro para todo el mundo, que esto quería decir que cada uno de los significantes grabados en la piedra, como mínimo, representaba un sujeto para los otros significantes. Si no fuera así nadie habría tomado esto por una escritura.¹⁹⁵

Se evidencia siempre con más fuerza que para Lacan el significante no se limita a designar o vehicular, sino que su poder es el de engendrar. ¿Cómo entender de otra manera la sentencia que guía su enseñanza: la de que el significante representa el sujeto para otro significante? Es en este punto que Lacan, a partir del seminario al que habría siempre que volver por su riqueza, el XVII, añade un aspecto decisivo:

Y ahora viene lo que aporta Lacan. Se refiere a esta repetición, esta identificación del goce. En este punto, tomo algo prestado del texto de Freud, dándole un sentido que éste no indica, la función del rasgo unario, es decir, la forma más simple de la marca, que es el origen del significante propiamente dicho. Y aquí les adelanto —cosa que no se ve en el texto de Freud, pero que el psicoanalista no puede dejar de lado, evitar o rechazar— que todo lo que a nosotros, analistas, nos interesa como saber se origina en el rasgo unario.¹⁹⁶

El *trait unaire* como forma más simple de la marca y origen del significante es algo que se añade a lo anteriormente comentado por Lacan: que el significante tenga valor y función de marca no es nada que pueda extrañar ya que en este sentido apunta mucho material de los *Écrits* —tal y como tratamos de mostrar en larga cita de *Fonction et champ* que propusimos (*vid supra*, §2).

¹⁹⁵ Lacan J., *La logique du phantasme 1966-1967*. Seminario inédito. Clase del 16/11/1966, versión de la *Association freudienne internationale* (AFI). Traducción nuestra.

¹⁹⁶ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 47.

Seguir estos pasos nos llevaría a una espiral de la que no podríamos salir con facilidad, por lo que se nos impone un orden cronológico. ¿Cuándo tratará Lacan de la escritura por primera vez? En el seminario IX, *L'identification* 1961-1962, todavía inédito. Es el seminario donde el objeto *a* es nuevamente introducido al final —clase del 27/06/1962— para designar el objeto de la castración y en todos sus vericuetos, el objeto *a* será tematizado en el siguiente seminario dedicado a la angustia¹⁹⁷.

Puesto que las andanzas del objeto *a* —de momento— no serán el centro de nuestro interés pero sí lo que en el seminario dedicado a la identificación Lacan nos dice acerca de la escritura, proponemos la siguiente cita:

[...] planteo que no puede haber definición del nombre propio sino en la medida en que percibimos la relación de la emisión nominante con algo que en su naturaleza radical es del orden de la letra.

Ustedes van a decirme: he allí entonces una gran dificultad, porque mucha gente no sabe leer y se sirve de los nombres propios; y además los nombres propios han existido con la identificación que determinan antes de la aparición de la escritura. Es bajo este término, bajo ese registro, “*El hombre antes de la escritura*”, que apareció un muy buen libro, que nos da el último punto de lo que actualmente se conoce acerca de la evolución humana antes de la historia. Y entonces, ¿cómo definiríamos a la etnografía, de la que algunos han creído plausible adelantar que se trata, hablando con propiedad, de todo lo que dentro del orden de la cultura y de la tradición se despliega fuera de toda posibilidad de documentación a través del instrumento de la escritura? ¿Es tan cierto esto? Es un libro del que puedo pedir a todos aquellos que esto interese —y ya algunos se han adelantado a mi indicación— referirse: es el libro de James Fèvre sobre la historia de la escritura. Si tienen tiempo durante las vacaciones, les ruego referirse a él. Verán extenderse allí con evidencia algo cuyo resorte general les indico porque de alguna manera no está despejado y está presente en todos lados: es que prehistóricamente hablando, si puedo expresarme así, quiero decir en toda la medida en que los pisos estratigráficos de lo que encontramos certifican una evolución técnica y material de los accesorios humanos, prehistóricamente todo lo que podemos ver de lo que ocurre en el advenimiento de la escritura y entonces en la relación de la escritura al lenguaje, todo ocurre de la manera siguiente, cuyo resultado está planteado, precisamente articulado

¹⁹⁷ Escribimos «nuevamente introducido» porque el objeto *a* hace su primera aparición en la clase del 10 de diciembre de 1958, cuando Lacan muestra, tomando a ejemplo el personaje Dalí del film de J. Renoir *La règle du jeu*, que una de las formas del objeto del deseo es la mostración, por parte del sujeto, de lo más íntimo de él mismo. Cf. Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VI. Le désir et son interprétation, 1958-1959*. Paris, Éditions de La Martinière, 2013. *El deseo y su interpretación*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2014, págs. 100-101.

aquí ante ustedes: sin ninguna duda podemos admitir que el hombre desde que es hombre, posee una emisión vocal como hablante. Por otra parte hay algo que es del orden de esos trazos de los que mencioné la admirativa emoción que sentí al encontrarlos marcados en pequeñas filas sobre una costilla de antílope. Hay en el material prehistórico, una infinidad de manifestaciones de trazados que no tienen otro carácter que el de ser como este trazo, significantes y nada más. Se habla de ideograma o de ideografismo ¿qué quiere esto decir? Lo que vemos siempre cada vez que se puede hacer intervenir esta etiqueta de ideograma, es algo que se presenta, en efecto, como muy próximo a una imagen, pero que deviene ideograma a medida que pierde, borra, cada vez más ese carácter de imagen. Tal es el nacimiento de la escritura *cuneiforme*: es por ejemplo un brazo o una cabeza de cabra montés, en la medida en que a partir de un cierto momento toma un aspecto, por ejemplo, como éste para el brazo, es decir que ya nada del origen es reconocible [*plus rien de l'origine n'est reconnaissable*]. Que existan allí transiciones no tiene otro peso que el de confortarnos en nuestra posición, es decir, que lo que se crea está cualquier nivel que veamos surgir la escritura, un *bagage*, una batería, de algo a lo que no hay derecho de llamar abstracto, en el sentido en que lo empleamos en nuestros días cuando hablamos de pintura abstracta. Porque son en efecto trazos que salen de algo que en su esencia es figurativo; y es por eso que se cree que es un ideograma. Pero es un figurativo borrado, larguemos el término que nos viene forzosamente al espíritu: reprimido (*refoulé*), incluso rechazado (*rejeté*). Lo que queda es algo del orden de este *rasgo unario* en tanto que funciona como distintivo y puede, para la ocasión, jugar el rol de marca [...].¹⁹⁸

La lógica de Lacan se encarna en unos trazos figurativos que son borrados —una borradura que en tanto represión no hará más que retornar— y que le permite continuar su peregrinaje hasta la cuestión del origen de la escritura:

Pero lo que no se articula, lo que no se pone en evidencia, ante lo que nadie parece haberse detenido hasta el presente, es lo siguiente: es que todo ocurre como si los significantes de la escritura hubieran sido producidos en un principio como marcas distintivas, y tenemos de esto testimonios históricos, pues alguien llamado Sir Flanders Petrie ha mostrado que antes del nacimiento de los caracteres jeroglíficos, sobre la alfarería que nos queda de la industria llamada *predinástica*, encontramos sobre las vasijas como marca, aproximadamente todas las formas que se han encontrado

¹⁹⁸ Lacan J. *L'identification 1961-1962*. Seminario inédito. Clase del día 20/12/1961. Versión de la *Association freudienne internationale* (AFI). Traducción nuestra. La obra a la que Lacan hace referencia es la de: Février J. G., *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, Coll. Bibliothèque historique, 1984.

utilizadas después, es decir, luego de una larga evolución histórica en el alfabeto griego, etrusco, latino, fenicio todo lo que nos interesa en el más alto grado como características de la escritura. *Ustedes ven a dónde quiero llegar. Aunque en último término lo que los fenicios primero, los griegos después, han hecho de admirable, a saber ese algo que permite una notación en apariencia tan estricta como posible de las funciones del fonema con ayuda de la escritura, debemos verlo desde una perspectiva totalmente opuesta. La escritura como material, como bagaje, espera allá —a continuación de cierto proceso sobre el que volveré: el de la formación, diremos, de la marca, que hoy encarna este significante del que les hablo— ser fonetizada y es en la medida en que es vocalizada, fonetizada, como otros objetos, que la escritura —si se puede decir—, aprende a funcionar como escritura.* Si ustedes leen esta obra sobre la historia de la escritura, encontrarán en todo momento la confirmación de lo que aquí les doy como esquema. *Porque cada vez que hay un progreso en la escritura, lo hay en la medida en que una población ha intentado simbolizar su propio lenguaje, su propia articulación fonemática, con la ayuda de un material de escritura tomado de otra población y que no estaba sino en apariencia bien adaptado a otro lenguaje —pues no estaba mejor adaptada, no está nunca bien adaptada por supuesto, porque ¿qué relación hay entre esta cosa modulada y compleja y una articulación hablada?—, pero que estaba adaptada por el mismo hecho de la interacción que hay entre cierto material y el uso que se le da en otra forma de lenguaje, de fonemática, de sintaxis, todo lo que quieran, es decir, que era en apariencia el instrumento menos apropiado al comienzo para lo que de él debía hacerse. Así sucede la transmisión de lo que estuvo en primer lugar forjado por los sumerios, es decir, antes de que esto llegue al punto en el que nos encontramos aquí; y cuando es recogido por los acadios, todas las dificultades provienen del hecho de que este material encaja muy mal con el fonematismo al que debe entrar, pero por el contrario, una vez que entra, lo influencia según toda apariencia, y tendrá que volver sobre esto. En otros términos, lo que representa el advenimiento de la escritura es: que algo que ya es escritura, si consideramos que la característica es el aislamiento del trazo significativo, siendo nombrado, llega a poder servir para soportar a ese famoso sonido en el que Gardiner pone todo el acento en lo que concierne a los nombres propios.* ¿Qué resulta de todo esto? Resulta que debemos encontrar, si mi hipótesis es correcta, algo que firme su validez. Se ha pensado en ello más de una vez, ellas hormigean, pero la más accesible, la más aparente, es la que voy a darles enseguida, a saber que una de las características del nombre propio —tendré por supuesto que volver sobre esto y bajo mil formas, verán mil demostraciones— es que la característica del nombre propio es que está siempre más o menos ligado al trazo de su unión, no al sonido, sino a la escritura; y una de las pruebas, la que hoy voy a poner en primer plano,

es ésta: es que cuando tenemos escrituras indescifradas porque no conocemos el lenguaje que encarnan, estamos trabados porque debemos esperar a tener una inscripción bilingüe, y esto no va muy lejos si no sabemos nada en absoluto sobre la naturaleza de su lenguaje, es decir sobre su fonetismo.¹⁹⁹

Seguir todos los movimientos que aquí se gestan sería demasiado largo para el propósito de esta investigación. Lo que nos interesa es el semblante del discurso que articula la función de la escritura en Lacan, no la génesis de ésta según aquél. Que para Lacan el origen de la escritura sea la fonetización de las marcas sobre las cerámicas egipcias —cerámicas que se comerciaban en el mercado y que por tanto sería el origen de la escritura o de la función de la letra— es algo que no podremos desarrollar para identificar los momentos opacos o puntos ciegos de tal planteamiento. Es de sobra evidente que la cuestión de la génesis de la escritura está atravesada por todo lo que gravita en torno al nombre propio y al hecho de que su empleo está fundado sobre su sonido en tanto distintivo —y no sobre el sentido—, para que de una lengua a otra tal estructura —con pequeñas acomodaciones— se pueda preservar. Pero a su vez la cuestión del nombre propio que atraviesa todo lo que concierne el origen de la escritura, remite a otro asunto: el del significante y su función en estado puro, a saber, la de nombrar por su nombre propio²⁰⁰. En el seminario inédito que hemos introducido, lo que concierne a la génesis de la escritura está siempre anticipado e involucrado en lo que Lacan define como el sujeto del significante:

Entonces, en tanto el sujeto, a propósito de algo que es marca, signo, lee ya antes de que se trate de signos de escritura, antes que perciba que los signos pueden portar trozos diversamente reducidos, recortados de su modulación hablante y que, reinvertiendo su función, puede ser admitido para ser como tal, a continuación, el soporte fonético, como se dice, si saben que es así que nace la escritura fonética, que no hay ninguna escritura en su conocimiento, más exactamente, que todo lo que es del orden de la escritura, hablando con propiedad, y no simplemente del dibujo, es algo que comienza siempre con el uso combinado de esos dibujos simplificados, abreviados, de esos dibujos

¹⁹⁹ Lacan J., *ibídem*. Traducción nuestra. El subrayado es nuestro. La referencia a Sir Flanders Petrie se dirige principalmente a la obra: *The Formation of the Alphabet*, Brit. Sch. Arch. Egypt, Studies Series, vol. III, 1912.

²⁰⁰ Lacan J., *ibídem*, clase del 10/01/1962. Sobre la emergencia de la letra desde el mercado, ver Lacan J., *Aún, óp. cit.* (nota 6), pág. 48. Aquí ya se identifican unas diferencias claras e irreductibles con las teorías de Derrida: «La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la *différance* que abre el aparecer y la significación.», cf. Derrida J., *De la gramatología, óp. cit.* (nota 95), págs. 84-85.

borrados que se denominan diversa e impropriamente ideogramas —en particular. La combinación de esos dibujos con un uso fonético, de los mismos signos que dan la impresión de representar algo, la combinación de los dos aparece por ejemplo evidente en los jeroglíficos egipcios.²⁰¹

Es en tanto sujeto del significante inscrito en la fórmula «un significante representa un sujeto por y para otro significante» que Lacan pudo proseguir en su discurso de la siguiente manera:

Aquello hacia lo cual voy a llevarlos es a una consideración no del origen, sino de la posición del sujeto en la medida que en la raíz del acto de la palabra hay algo, un momento donde ella se inserta en una estructura de lenguaje, y que esta estructura de lenguaje, en tanto caracterizada en este punto original, trato de circunscribirla, de definirla en torno a una temática que de manera ilustrada se encarna, *esté comprendida en la idea de una contemporaneidad original de la escritura y del lenguaje*, y que la escritura es connotación significativa, que la palabra no la crea tanto como la liga, que la génesis del significante a un cierto nivel de lo real que es uno de sus ejes o raíces, es sin duda para nosotros lo principal para connotar la aparición de los efectos llamados «efectos de sentido».²⁰²

Todo este movimiento es posible si nos remitimos otra vez a ese pasaje ya citado en el cual se hace clara referencia a Derrida sin nombrarlo: la asunción de una marca como portadora de sentido se da en tanto representa un sujeto para los otros significantes. Si queda suficientemente evidenciado que para Lacan el significante, en su condición de marca, es también una escritura, resulta extraño que en la ya mencionada clase del 15/12/1965 éste criticara a Derrida de una forma muy dura. Los aspectos principales de la crítica los evidenciamos nuevamente:

Esta cuestión de la función de la escritura en el lenguaje apunta de una manera, debo decir, definitiva, irrefutable a que hacer de la escritura un instrumento de lo que estaría, —viviría en la palabra—, es absolutamente desconocer su verdadera función, que habría que reconocerla en otra parte y que es estructural al lenguaje mismo. De una cosa que he suficientemente indicado yo mismo y aunque no fuera sino en la prevalencia dada a

²⁰¹ Lacan J. *L'identification 1961-1962*. Seminario inédito. Versión de la *Association freudienne internationale* (AFI). Clase del día 20/12/1961. Traducción nuestra.

²⁰² Lacan J., *ibídem*. Traducción nuestra. El subrayado es nuestro.

la función del rasgo unario a nivel de la identificación. (Cf. n. 94, *L'objet de la psychanalyse*)

Pese a las apariencias —y considerando las citas que hemos propuesto del seminario *La identificación*— lo que apunta Lacan en este juicio adverso no tiene nada en común con el movimiento de la metafísica que de una forma velada opera una degradación de la escritura a la vez que la expulsaría fuera del habla “plena”. Ya hemos visto que la palabra plena en psicoanálisis —si bien pueda estar contaminada por la metafísica— se define por su mayor o menor acercamiento a la articulación del deseo inconsciente²⁰³. Por otro lado lo que Derrida apuntara en *De la grammatologie* y en su *Introduction à «L'origine de la géométrie»* —a la que volveremos más adelante—, a saber, de una escritura que, si bien proscrita por aquello que funda, es la base y condición de posibilidad de toda ciencia, es una postura que Lacan asumirá a partir del seminario *L'acte psychanalytique*²⁰⁴ en referencia a la lógica. De hecho, si avanzamos pasando por el comentado seminario *L'envers de la psychanalyse* —auténtica *Kehre*, si la hay, de Lacan²⁰⁵— y nos detenemos en el siguiente, *D'un discours qui ne serait pas du*

²⁰³ Que la verdad del deseo inconsciente se pueda parecer al logos y al significado trascendental es un aspecto del que dudamos. En más de una ocasión es fácil constatar cuanto del discurso consciente y correctamente edificado esté subyugado por una renegación de las gritas que se insinúan en la construcción del yo. Incluso un síntoma que emerge del cuerpo puede testificar en contra del más claro y consciente de los performativos —y creemos que es uno de los sentidos que se pueden encontrar en los *Estudios sobre la histeria* de Freud y Breuer—. Es Lacan quien subraya que desde Freud y el psicoanálisis la proposición: «Sé lo que digo» está asediada por el discurso del Otro, el inconsciente, por el cual el sujeto del enunciado y su enunciación no coinciden casi nunca. La falta de coincidencia es del orden de la discordancia: en la proposición, donde se identifica el sujeto del enunciado, se suprime el sujeto de la enunciación, en el sentido que hay un sujeto que dice más allá de lo dicho, de la mera información o comunicación. En el sujeto del enunciado se halla silenciada la pulsión que en toda comunicación esconde una demanda. No se trata, por supuesto, de hallar las concordancias entre la oración y el referente —la relación entre el decir y lo que hay— ni, mucho menos, del dicho apofántico. Es, más bien, subrayar la imposibilidad de circunscribir el dicho apofántico sin el sujeto que lo enuncia. Esto es lo que *dice* el inconsciente: *ça parle*. La estructuración del inconsciente como lenguaje muestra la cercanía entre psicoanálisis y lingüística y la imposibilidad de éstas: es lo que ocurre a quién trate del lenguaje y de la lengua: «Pues tratar de las palabras con palabras es tan complicado como entrelazar unos dedos con otros: fuera del mismo que lo hace, casi no hay nadie que logre discernir cuáles son los dedos que pican y cuáles los que acuden a auxiliarlos»; Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*; trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003, p. 83. Lo mismo ocurre en el más ilustre antecedente, el *Cratilo* de Platón, donde al final de un diálogo acerca de la rectitud del lenguaje para reflejar la realidad, las posturas que se contraponen —fijación de un nombre por naturaleza y, por el contrario, fijación del nombre por convención— llegarán a un final de jaque: «En fin, Cratilo, quizá las cosas sean así, pero quizá no lo sean»; Platón, *Cratilo*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2002, p. 151.

²⁰⁴ Lacan J., *L'acte psychanalytique 1967-1968*. Seminario inédito. Clase del 28/02/1968. Publicación de l'Association freudienne internationale (AFI).

²⁰⁵ Que Lacan se apoyara en una escritura para edificar su discurso epistemológico es evidente desde los grafos y esquemas que recorren sus *Écrits*. En todos los ejemplos es posible identificar que las letras utilizadas por Lacan son funciones para indicar que lo que allí se apoya —el dicho— es diferente de lo que allí se escribe. A lo que Lacan no se enfrentará —y no debe identificarse como una falta en su discurso— es la función suplementaria de la escritura, aspecto al que haremos referencia más adelante.

*semblant*²⁰⁶, hay cuatro momentos en los que habrá que transitar: «Lo escrito y la verdad», «Lo escrito y la palabra», «De una función que no puede escribirse» y «Clase sobre *Lituraterra*»²⁰⁷. Lo apuntamos al principio de esta parte que se trata de un seminario —por gentil cortesía editado— en el que deben meditarse ciertos supuestos en dirección de nuestra investigación.

Su importancia radica, por un lado, en situarse en secuencia con el anterior seminario —el que definiremos el de «Lacan I, Lacan II»—, un seminario donde el discurso se da en tanto representante de la representación —a nivel del semblante—, en que la verdad nunca coincide con lo que produce dicho discurso. Es precisamente el momento en que el discurso trata de dar cuerpo a la verdad que, en tanto semblante, viene descalificado. Es lo que desde el psicoanálisis se llama represión y el momento en que el discurso se caracteriza como efecto de verdad, aspectos abordados por Lacan quince años antes en su *La Chose freudienne*. *Ça parle* como fórmula de la verdad freudiana indica que hay un sujeto que habla en el sujeto y que *ça* lo trasciende cuando *parle*, porque *la chose parle d'elle-même*²⁰⁸. Es en este sentido que se articula la diferencia entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación, tal y como Lacan la aclara en su escrito *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: "Psychanalyse et structure de la personnalité"* (1960). En el texto se propone un ejemplo que solo vale con la lengua francesa, «*Je crains qu'il ne vienne*», para mostrar ciertos giros del deseo ambivalente tal y como se articula en el inconsciente —el descubrimiento de Freud cuando aún se llamaba «agencia reprimida»—, reflejados en el lenguaje. «*Ne*» es una partícula expletiva que constituye una negación en la expresión que Lacan propone y, a la vez, el deseo de que la persona en cuestión llegue. Es gracias a esta partícula que se deslinda el sujeto del enunciado —el *Je* de la oración que solo puede articular el temor y su objeto (*Je crains qu'il vienne*) —, del sujeto de la enunciación en cuanto traspasa su

²⁰⁶ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10).

²⁰⁷ Esto demuestra que ciertas incursiones en el escrito y su función que pueden leerse en el seminario XX, *Encore*, ya se anticiparon de un par de años. El seminario XVIII no solo introducirá nuevamente la cuestión de la escritura, sino que anticipará los cuantificadores de la sexuación y la imposibilidad de la relación sexual, el mayor de los imposibles para el ser hablante según la última enseñanza de Lacan. Es la razón por la cual dedicamos unas cuantas líneas al principio de esta parte sobre la cuestión de la publicación de los seminarios de Lacan, que nunca siguió siquiera un atisbo de orden cronológico. Estas cuestiones se empiezan a tratar en dos artículos de 1967: *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* y *Allocution sur les psychoses de l'enfant*, cf. Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), págs. 378, 385. Es también posible, pero no podemos comprobar la suposición que avanzamos, que Lacan se sintiera forzado a hacer ciertas aclaraciones sobre la escritura —que pronto analizaremos— por la coyuntura de un seminario que Derrida dictó en la ENS el año 1970-1971: *La psychanalyse dans le texte* (inédito).

²⁰⁸ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 385.

deseo precisamente en dicha partícula «cuyo valor ha de encontrarse en un apresuramiento en lógica»²⁰⁹.

Volviendo a la *Chose freudienne*, pese a ciertos malabarismos dignos de un escritor surrealista —cuya admiración nunca escondió²¹⁰—, es cierto que en este escrito Lacan vuelve otra vez a la cuestión del anudamiento entre inconsciente y lenguaje: un inconsciente que es el discurso del Otro en el cual el sujeto recibe en la forma invertida que conviene a la promesa, su propio mensaje olvidado. Es esta condición de la verdad que Freud saca a luz con los sueños, los actos fallidos y el efecto de retardo: el caso más fulgurante no deja de ser el del hombre de los lobos. Las re-proposiciones que se fueron sucediendo en este caso clínico, para las cuales evitó siempre el término “recuerdo” (*Erinnerung*) y utilizó a propósito el de «escena» (*Szene*), asumieron sus efectos con posterioridad²¹¹.

²⁰⁹ Lacan J., *ibídem*, págs. 632 y 761. Ver también Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *La transferencia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 339. Derrida, en *Papier machine* y a propósito de la excusa y la confesión, se detiene en un ejemplo tomado de Paul De Man en el que se usa el *ne* expletivo para la traducción de un paso de las *Confesiones* de J. J. Rousseau: «*il craint que je ne sois trop jeune*» [«teme que yo sea demasiado joven»]. Cf. *La cinta de máquina de escribir. Limited ink II*, en Derrida J., *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003, págs. 103-104, n. 75. Derrida se refiere a un ejemplo de *Subversión del sujeto* y a un pasaje del seminario *L'éthique de la psychanalyse* para denotar que en el uso de la partícula *ne* se reconoce el sujeto de la enunciación, y que también se evidencia que la negación no existe en el inconsciente. Pero en ningún momento Derrida alude a la posibilidad vaticinada por Lacan de que en el uso de la partícula expletiva *ne* se cuele el deseo inconsciente, separando el sujeto del enunciado —aquel que es hablado por el mensaje, lo dicho— del sujeto de la enunciación —aquel que *ça parle* puesto que está implicado en el decir—. Es probable que tampoco fuera su finalidad, pero hubiese sido interesante entrecruzar en la cuestión de la confesión y la apología, la dialéctica del deseo inconsciente tal y como la articuló Lacan. Conviene apuntar que también Freud se mostró muy atento a las cuestiones gramaticales en sus análisis de los sueños. Es lo que comprobamos en la 11ª conferencia titulada *El trabajo del sueño*: «[...] una proposición subordinada incluida en los pensamientos oníricos es sustituida por un cambio de escenas intercalado dentro del sueño manifiesto, etc. Por consiguiente, la forma de los sueños en modo alguno carece de importancia y por sí misma reclama interpretación. Múltiples sueños de una misma noche tienen a menudo idéntico significado y atestiguan el empeño por dominar cada vez mejor un estímulo de urgencia creciente. Y hasta en algún sueño un elemento particularmente difícil puede hallar figuración por medio de «dobletes», múltiples símbolos», cf. Freud S., *Obras completas vol. XV*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 162.

²¹⁰ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 73.

²¹¹ Como bien pudo puntualizar Freud: «Confieso que este es el problema más espinoso de toda la doctrina analítica. No he necesitado de las comunicaciones de Adler o de Jung para ocuparme críticamente de la posibilidad de que esas vivencias infantiles olvidadas (y vivenciadas a una edad inverosímilmente temprana), que el análisis postula, descansen más bien en fantasías creadas a raíz de ocasiones posteriores, y que deba admitirse la exteriorización de un factor constitucional o de una predisposición conservada por vía filogenética toda vez que se cree hallar en los análisis el eco de una vivencia infantil de esa índole. Al contrario: ninguna duda me ha reclamado más, ninguna otra incertidumbre me hizo abstenerme tan decididamente de ciertas publicaciones. He sido el primero en reconocer tanto el papel de las fantasías en la formación de síntoma como el del «fantaseo retrospectivo» desde incitaciones posteriores hacia la infancia, y la sexualización de esta última con posterioridad {*nachträglich*}; ninguno de mis oponentes ha señalado este hecho». Freud S., *Obras completas vol. XVII* *óp. cit.* (nota 68), pág. 94, n. 15. Si hay resistencias en contra del psicoanálisis, no es por aquello que

§6. ¿*Kehre* lacaniana? Introducción a la cuestión de la escritura

Antes de adentrarnos en esta pregunta —que en sí ya es un cuestionar que muestra el titubeo frente a un aspecto esencial del recorrido lacaniano— haremos una breve recapitulación. La importancia de lo que nosotros definimos “*Kehre*” lacaniana en el seminario XVII se debe a la añadidura del plus-de-goce en la compulsión de repetición: la repetición “cortocircuita” —si así podemos expresarnos— el principio de placer al instalar en él el goce que imposibilita el restablecimiento de la tensión más baja: el placer. Son cuestiones anticipadas en el Seminario XVI, allí cuando formaliza que hay un discurso que articula la renuncia al goce y que hace aparecer la función del plus-de-gozar²¹². Pero Lacan va más allá indicando que entre el saber (del Amo) y el goce hay una relación originaria e imputa tal descubrimiento en el cierre del *discurso* filosófico:

Quien de este modo cerró el discurso filosófico, Hegel, para decir su nombre, no ve más que la manera en que, por el trabajo, el esclavo llegará a cumplir ¿qué? — ni más ni menos que el saber del amo. ¿Y qué novedad introduce lo que llamaré la hipótesis freudiana? [...] Si llamamos principio de placer al hecho de que por su comportamiento el ser vivo vuelve siempre al nivel de excitación mínima y este principio regula su economía, y si se verifica que la repetición se ejerce de tal manera que venga incesantemente reestablecido un goce peligroso que sobrepasa la excitación mínima, entonces, ¿es quizás posible — Freud formula la cuestión de este modo — pensar que la vida, tomada ella misma en su ciclo — es una novedad respecto al mundo que no la implica de manera universal —, implique aquella posibilidad de repetición que sería el retorno al mundo en la medida en que es semblante? [...] El llamado mundo inanimado no es la muerte. La muerte es un punto, un punto terminal. ¿De qué? Del goce de la vida.²¹³

Es el discurso —como característica específica del ser hablante— lo que permite al *parlêtre*²¹⁴ llegar al goce pasando por un menos, el plus-de-goce como resto. Estos

Freud denominó como «inconsciente», sino, entre otros, la plenitud del presente puesta en entredicho por el efecto de retardo y, con efecto retroactivo, la duda de lo que se recuerda.

²¹² Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 17.

²¹³ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), págs. 19-20. Traducción modificada.

²¹⁴ La primera vez que aparece el término en un escrito es en una conferencia al *Centre culturel français* de Roma, el 29/10/1974. Editado posteriormente en *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, págs. 6-26. El *parlêtre*, habitado por el inconsciente en la medida en que está estructurado como un lenguaje, es hablado por la imposibilidad de la relación sexual.

aspectos serán dilucidados en profundidad en el seminario XVII y tendrán su matriz en lo que Lacan llamara el «discurso sin palabras» que ya describimos en el §4 de esta parte de nuestro trabajo. Ya vimos que aquello que se plantea en el discurso sin palabras como estructura que soporta el semblante —o falsa causa— de aquel que habla, en definitiva una estructura que constriñe y determina la palabra en el tipo de enunciación, bien podría aplicarse a lo que —con razón o sin ella— se ha llamado «deconstrucción». Es, ya lo sabemos, una palabra que no gusta a Derrida pero que pude insertarse en ciertos extravíos del discurso universitario cuyo saber es una apariencia fundada en significantes amos en tanto nombres propios del saber: es así que la deconstrucción queda inscrita y se comenta desde el nombre propio de Derrida²¹⁵. Y es la dificultad a la que nos encontramos en el momento en que creemos haber hallado —en relación a la cuestión de la escritura y su función en Lacan— un punto opaco en las predicaciones del autor, unos supuestos que escapan a la intención de su predicación. ¿Pero cuánto de la escritura no está entretejido con otras cuestiones que no podremos tratar a fondo por límites de tiempo? Esta imposibilidad es la que recorre nuestro trabajo a la hora de querer recoger la herencia del diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Lo mismo se dirá de la parte de Derrida.

¿Es posible que cierta tematización de la escritura se inserte con la puesta en claro del plus-de-goce en el pensamiento de Lacan? ¿Es posible establecer un *trait d'union* entre la cuestión de la escritura y el plus-de-goce? De momento nos contentaremos de rastrear la vuelta a la temática de la escritura que se da en Lacan y que se realizó a la vez que también se emprendía una revisión —un revés y un reverso— del psicoanálisis y de Freud. Ahora es el turno de la escritura que vuelve a la reflexión lacaniana desde el *Seminario IX, L'identification* (1961-1962) en el cual la escritura debía su origen y su función a la fonetización de las marcas en las vasijas predinásticas (cf. n. 198).

En el seminario dedicado a *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, publicado en 2007, la escritura y el escrito ocupan un lugar privilegiado, en particular en referencia a alguien que en aquellos años empezaba a hacerse denotar con cada vez más

²¹⁵ Se trata del *mathema* del discurso universitario: $\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad S}$. Se pudo constatar que la disposición de las funciones muestra que en el lugar de la verdad se halla el S_1 y que son los nombres propios que fundamentan la apariencia del discurso universitario como saber (S_2). No es lo mismo que en el lugar de la verdad esté el objeto a —como en el caso del discurso histórico— cuya apariencia discursiva solo puede darse como sujeto barrado portador del malestar, ese goce que habla en los síntomas y donde la única razón de su ser como histórico es de “ser” la causa del deseo del otro.

fuerza: Derrida. La sección tercera del Seminario XX, «La función del escrito»²¹⁶, podría parecer —en aquellos años, concretamente 1972-73—, una novedad. Sin embargo el movimiento comienza dos años antes y está ampliamente anticipado en las secciones cuarta, quinta y sexta del seminario XVIII: «El escrito y la verdad», «El escrito y la palabra» y «De una función que no puede escribirse»²¹⁷. Todo este movimiento se concentrará en el escrito *Lituraterre*, leído en la clase del 12/05/1971 y al que dedicaremos el §10. En diferentes ocasiones ya hemos apuntado que en los *Écrits* se hace un amplio uso de la escritura como instrumento que no se limita a representar las palabras orales: los grafos, los esquemas —así como los *mathemas* que surgirían después— son escritura, una particular escritura. Antes de proseguir el comentario del seminario XVIII, en el siguiente, *...ou pire* (1971-72), Lacan hace una afirmación extraña: «Sobre esta función de lo escrito, que está a la orden del día gracias a algunos pilluelos [*petits malins*], quizás no quise tomar partido, pero me fuerzan la mano»²¹⁸. Como veremos ampliamente, se trata de una incongruencia ya que en el seminario anterior, el XVIII, la cuestión de la escritura es tratada de manera sistemática, incluso en su relación con la lógica. En el mencionado seminario XIX Lacan tratará de tomar mucha más distancia con determinadas teorías —o con sus desviaciones— que pretenderían establecer anterioridades:

Digan lo que digan, lo escrito llega después de que esos pensamientos, esos reales, se produjeron. Esa repetición, que es fundamento de lo que descubre la experiencia analítica, está en ese esfuerzo de repensar, en ese *nachträglich*. Que se lo escriba es prueba de ello, pero solo prueba el efecto de reconsideración, *nachträglich*. Es lo que da su fundamento al psicoanálisis.²¹⁹

Curiosamente sobre la cuestión de la escritura no se harán otros comentarios en todo el seminario, si bien el proyecto de la segunda clase era el de tomar un cierto partido sobre una cuestión —la de la escritura— que estaba a la orden del día. Lacan liquida pronto el asunto redoblando algunas posturas ya anticipadas en el seminario XVIII: la confusión que algunos promulgaron sobre la cuestión de la escritura habría llevado a pensar que ésta es primera y no segunda con respecto al habla. Por supuesto que en Derrida no hay

²¹⁶ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 37.

²¹⁷ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), respectivamente págs. 51-69, 71-87 y 89-103.

²¹⁸ Lacan J., *...o peor*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 25.

²¹⁹ Lacan J., *ibídem*, pág. 113.

ninguna tendencia a establecer una anterioridad de la escritura al habla o viceversa. Incluso una lectura superficial de *De la grammatologie* no debería inducir en semejante error. De lo que se trata en Derrida —quizás hasta el final de su obra— es de la metafísica de la escritura fonética que ha dirigido una historia —quizás *la* historia de la metafísica como un asedio entre fantasmas—:

No obstante, sabemos que la temática del signo es desde hace casi un siglo el trabajo de agonía de una tradición que pretendía sustraer el sentido, la verdad, la presencia, el ser, etc., al movimiento de la significación. Sospechando, según terminamos de hacer, de la diferencia entre significado y significante, o de la idea de signo en general, debemos precisar inmediatamente que no se trata de hacerlo a partir de una instancia de la verdad presente, anterior, exterior o superior al signo, a partir del lugar de la diferencia suprimida. Todo lo contrario. Nos preocupamos por lo que en el concepto de signo —que nunca ha existido ni funcionado fuera de la historia de la filosofía (de la presencia)— permanece sistemática y genealógicamente determinado por esta historia. Tal la causa por la que el concepto y en particular el trabajo de la desconstrucción, su “estilo”, permanecen por naturaleza expuestos a los malentendidos y al desconocimiento.²²⁰

¿También Lacan habría quedado expuesto al malentendido y al desconocimiento? ¿Y si fuera así, de qué manera? Para no adelantar acontecimientos es necesario seguir los movimientos en referencia a la escritura que se cumplen en el seminario XVIII:

Resulta muy importante en nuestra época, y a partir de ciertos enunciados que se hicieron y que tienden a establecer muy lamentables confusiones, recordar que lo escrito no es primero sino segundo respecto de toda función del lenguaje y que, no obstante, sin lo escrito no es en modo alguno posible volver a cuestionar el resultado más importante del efecto del lenguaje como tal, dicho de otro modo, del orden simbólico, es decir, la dimensión, para darles el gusto, pero saben que introduje otro término, la *demansión* (*demansion*), la residencia, el lugar del Otro de la verdad.²²¹

Es evidente que la tendencia a establecer confusiones se imputa a los enunciados de Derrida. Lacan matiza y no habla de teorías o discursos, sino de enunciados y éstos son

²²⁰ Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 95), pág. 21.

²²¹ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), págs. 59-60.

un tipo de discurso, un discurso que, a su vez, es una estructura que constriñe a toda toma de palabra y que produce un resto —también un efecto de sentido— que no concuerda con la verdad que mueve dicho discurso. Es la estructura del discurso sin palabras que muestra como también el receptor del discurso se halla implicado en él y determina parte del sentido. De qué manera Derrida, según Lacan, pueda quedar inscrito en una estructura discursiva que lo precede, es algo que aclararemos en toda su magnitud en el siguiente párrafo. De momento precisaremos lo siguiente: Lacan no está afirmando solamente que Derrida haya escrito algo acerca de la anterioridad de la escritura sobre los efectos del lenguaje: indicar que ciertos enunciados han conllevado lamentables confusiones y que el hablador siempre está precedido por una estructura que determina su discurso. ¿Por qué? Para Lacan lo que se juega desde hace un tiempo es aquello que el psicoanálisis —o sea el discurso del analista— ha aportado acerca de la teoría del lenguaje: queda resumido en la frase «*parlez, parlez, pariez, il suffit que vous paroliez*»²²² para ejemplificar lo que acontece con la asociación libre: «hable, hable, aparece con tal de que palabree». Es el hecho que para el psicoanálisis el sujeto no sabe lo que dice pero no por un desconocimiento empírico o una simple ignorancia en el manejo de los saberes: el sujeto *es* aquel que no sabe lo que dice por el simple hecho de que «algo se dice a través de la palabra que falta»²²³, el significante elidido que terminará por llegar a su destino. Pero es también lo que se encuentra en el lugar del Otro de la verdad y que se resume en la imposibilidad de la relación sexual²²⁴. Tal relación es la que no puede escribirse, al menos en los años 1971-73.

Aquello que deconstruye la bipolaridad sexual y todo lo que puede escribirse de tal relación es el falo, su función, pero Lacan enseguida matiza: «Debe distinguirse lo que atañe a esta intrusión del falo, de lo que algunos creyeron poder traducir con el término *falta de significante* (*manque de signifiant*). No se trata de la falta de significante, sino de lo que hace obstáculo a una relación.»²²⁵. La falta de significante solo puede ponerse de manifiesto desde la experiencia analítica —tal y como surgió en los comienzos de los *Estudios sobre la histeria*—, una experiencia —no hay que olvidarlo— de lenguaje. Es lo que aporta la literatura analítica acerca del falo —que en

²²² Lacan J., *ibídem*, págs. 57-58.

²²³ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 428.

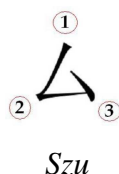
²²⁴ También la cuestión de la imposibilidad de la relación sexual entre seres hablantes —una relación que puede solo escribirse mediante símbolos: ♂/♀—, nos llevaría por derroteros sin duda interesantes pero que se desviarían demasiado de nuestra investigación. Lo que nos importa señalar es que para Lacan la condición de posibilidad de ciertos enunciados y relaciones se da solo a partir de la escritura —a la que terminará otorgándole una autonomía respecto a la palabra oral—.

²²⁵ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 62.

nada tiene que ver con la función fisiológica de la copulación, sino su peculiar relación con el goce—:

He aquí donde y en qué reside la incompatibilidad entre el ser y el tener. En este texto [*La dirección de la cura y los principios de su poder*] esto se repite con cierta insistencia, y poniendo en ello ciertos acentos de estilo, que reitero que son tan importantes para progresar como los grafos en los que desembocan [...] Si eso es todo, si solo se trata del ser y del tener, no les parece que sea algo tan importante — al ser y al tener se los elige. Sin embargo, eso es lo que se llama castración.²²⁶

Es esto lo que el lenguaje puede introducir desde el hiato (*béance*) de la relación sexual tal y como (nos) la deja el falo²²⁷: no una definición de lo masculino y de lo femenino, sino unas funciones bien distintas cuales *ser*(lo) y *tener*(lo). Para ejemplificar el decir del discurso analítico, Lacan recurre a un simple carácter de la escritura china:



El sentido es ambiguo en cuanto significa «retorcido» y «personal» —en el sentido de privado—²²⁸. Lacan numera los tres trazos para representar aquello que se dice solo a partir de la experiencia analítica: el 1) es el lenguaje y el 2) el hiato (*béance*) de la

²²⁶ Lacan J., *ibídem*, (nota 10), pág. 63.

²²⁷ Ahondar sobre la cuestión del falo en Lacan sería descarrilar de la presente investigación. Sintéticamente, decir que el falo es un significante no aclarará la cuestión en cuanto al significante del falo se unen dos posturas inconciliables en el inconsciente: en el hombre el complejo de castración y en la mujer el *penisneid*. El falo asume así la función del simulacro que rige la vida anímica del sujeto en el momento en que se reprime (*verdrängt*) la castración en el primer objeto de amor —la madre—, estableciendo un nudo que estructurará toda la dinámica de los síntomas. Es esta estructuración inconsciente que hace imposible la relación sexual en el plano simbólico en cuanto estructura el deseo: en el hombre como $\Phi(a)$ y en la mujer $\Lambda(\phi)$ —y es importante no confundir Φ , el falo simbólico, con ϕ , falo imaginario—. Lacan insistirá que la frase *die Bedeutung der Phallus* (título de una conferencia de 1958 pronunciada en Alemania y comprendida en los *Écrits*), es un pleonismo: en el lenguaje, como hemos visto, no hay otra *Bedeutung* que no sea la del falo: «El hecho de no estar constituido más que por una sola *Bedeutung* da al lenguaje su estructura, que consiste en que, porque se lo habita, solo se lo puede utilizar para la metáfora, de donde resultan todas las locuras míticas de las que viven sus habitantes, y para la metonimia, de la que obtienen el poco de realidad que les queda, bajo la forma del plus-de-gozar». Cf. Lacan J., *ibídem*, págs. 138-139. En definitiva, el Otro se constituye por el hecho de que en alguna parte hay un significante faltante. Y es ahí que el falo como significante entra en juego: suple el punto donde, en el Otro —lugar de la palabra—, falta la significancia. Lo importante es que el significante que suple puede escribirse —solo entre paréntesis: (ϕ) — para mostrar que es el significante del punto donde el significante falta: $S(\Lambda)$. Ver también Lacan J., *La transferencia*, *óp. cit.* (nota 209), págs. 264 y 269-283.

²²⁸ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 59.

relación sexual (donde aquel se instaura) tal y como la permite la función del falo²²⁹. Hay que notar que ya desde el tiempo de los *Écrits* Lacan no trata de escribir *sobre* el inconsciente tal y como nos lo ofrece la experiencia que lleva por nombre propio Freud. Nos resulta por entero extraño aquello que Lacan afirma en una clase de su seminario XX:

En el discurso analítico ustedes suponen que el sujeto del inconsciente sabe leer. Y no es otra cosa, todo ese asunto del inconsciente. No solo suponen que sabe leer, suponen también que puede aprender a leer. Pero sucede que lo que le enseñan a leer no tiene entonces absolutamente nada que ver, y en ningún caso, con lo que ustedes de ello pueden escribir.²³⁰

Nos extraña porque los *Écrits* —no en todos sus textos— nos parece una obra que trata de *escribir* el inconsciente mediante el recurso de grafos y esquemas, cual (soporte de) escritura que se diferencia de una simple representación de la palabra. Por tanto caemos en una pequeña contradicción debida a una supresión por parte de Lacan de la lógica del suplemento: si es cierto que lo imposible de la relación sexual se escribe mediante fórmulas como ♂/♀ porque la escritura, al introducir la lógica —es, como veremos, una postura de Lacan— no tiene en cuenta aquello que se articula en el lenguaje a la luz del psicoanálisis —y que es la función fálica que permite el asidero al lenguaje solo como un ser y tener—, ¿no es también cierto que Lacan debe escribir la función fálica mediante la fórmula: $-(\phi)?$ Por un lado la escritura no da cuenta de lo que se gesta en el lenguaje desde la intromisión de la experiencia analítica, pero por el otro solo es posible dar cuenta de aquello que el psicoanálisis ha traído a la luz mediante otra escritura. Que el deseo del hombre esté ligado a aquello que se estructura a partir del objeto *a* —y que desde el seminario XVII se llamará *plus-de-jouir*—, solo se escribe mediante los *mathemas*²³¹. Se puede decir que la palabra plena es la que más cercanía tiene con la articulación del deseo inconsciente —reconocible en el sujeto de la enunciación—, pero para escribirlo y mostrarlo debemos recurrir al *mathema*:

²²⁹ Esta función —para ser muy breves— se regula sobre el deseo en cuanto ley del plus de goce, que no es otra cosa que la causa del deseo, el objeto *a*, que regula toda la estructura del fantasma neurótico.

²³⁰ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 49.

²³¹ También la introducción de la letra «A» para indicar el *Autre* como lo Otro absoluto, aquel que es conocido pero no reconocido, el garante de mi verdad y de mi mentira, fue un asunto de suplemento en el cual Lacan recayó sin tematizarlo: «¿Por qué con una A mayúscula? Por una razón sin duda delirante, como ocurre siempre que nos vemos obligados a introducir signos suplementarios a los que el lenguaje brinda», cf. Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 34), pág. 59.

$$\frac{S}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Por ello renovamos que en 1975, cuando se publicó el seminario *Aún*, a la luz de los *Escritos* y de lo publicado hasta el momento, habría sido muy difícil comprender la sección titulada *La función del escrito*²³² —al menos comprender su sentido y su dirección—.

Lacan retoma con insistencia aquello que se escribió en *Fonction et champ*. Se trata de subrayar lo último: *en psicoanálisis*. Hemos repetido hasta la saciedad que solo desde el discurso analítico Lacan puede pretender fundamentar una distinción entre palabra plena y palabra vacía y que tal distinción difícilmente puede tener que ver con un logocentrismo del «habla plena». En todo caso, es precisamente un discurso logocéntrico que aboga por el significado trascendental que, desde una óptica analítica, se situaría del lado de la palabra vacía más que de la llena: un discurso edificado para excluir en nombre de la *ratio* y fomentar campos de marginalidad es precisamente aquello que desde la experiencia freudiana se ha visto más contaminado por fuertes resistencias. Como tal, un discurso de tales magnitudes se encontraría muy alejado de los deslices propios del inconsciente que —como ya apuntamos al principio de esta parte— asumen los tintes de una *Versprechen* en los que el ser precipita despojándose de su “plenitud”. El asunto merece ser aclarado en todo momento.

Lacan volverá a interrogarse acerca de la función del escrito —y no de la escritura— en lo que más le concierne: el discurso analítico²³³. Pero difícilmente —insistimos— se podrá comprender correctamente esta interrogación si no se sabe qué es lo que Lacan denomina «discurso analítico». El escrito *Radiophonie*²³⁴ no da cuenta de todo el alcance comprendido en la tematización del discurso sin palabras y de los cuatro discursos —y de hecho es un texto paralelo del Seminario XVII y no independiente—. Es desde el discurso analítico que Lacan profiere: «No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.»²³⁵. O, lo que es lo mismo, todo cuanto se gesta a partir de los “hombres” y de las “mujeres” son efectos del significante porque ya /hombres/ y /mujeres/ no son más que significantes

²³² La primera vez que aparece escrita la frase «*La fonction de l'écrit*» es en el epílogo de 1973, compuesta en ocasión de la primera publicación de un seminario de Lacan, el Seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Dos años más tarde, en 1975, se publicará el Seminario XX que tratará unas cuestiones que son difícilmente identificables en el seminario XI y en los *Écrits*.

²³³ Lacan J., *Aún*, *op. cit.* (nota 6), pág. 39.

²³⁴ Publicado por vez primera en *Scilicet* 2/3, Paris, Seuil, 1970, págs. 55-99, ahora en Lacan J., *Otros escritos*, *op. cit.* (nota 9), págs. 425-471.

²³⁵ Lacan J., *Aún*, *op. cit.* (nota 6), pág. 43.

—y nunca fueron otra cosa—. Esta radicalización está ya edificada en el Seminario XVIII cuando Lacan afirma que la falta de significante y su relación con el goce es introducida por el lenguaje desde el hiato (*béance*) —en el cual se posiciona el lenguaje— de la relación sexual tal y como (nos) la deja el falo: no hay relación sexual por una falta de significante en el campo del Otro —y esta imposibilidad es lo que ninguna función puede escribir²³⁶—. Es la intrusión del falo que se traduce con la fórmula *falta de significante* (*manque de signifiant*), que no es propiamente una falta —volvemos a repetirlo— sino lo que es obstáculo para una relación. Lacan encuentra una escritura donde tal dicho debe apoyarse: $S(\bar{A})$. En el lugar del Otro (\bar{A}) hay una tachadura (\bar{A}) significante del lugar del Otro: $S(\bar{A})$. Dicho de otra manera, siendo el Otro el lugar de la palabra, la tachadura indica la falta de significante en el Otro, en especial modo de un significante muy determinado: el de la pregunta por el sentido de mi ser. Es en esta pérdida donde interviene el objeto *a* y la dimensión del goce relacionada con el lenguaje en el ser hablante. La falta introducida por la escritura $S(\bar{A})$, una marca que indica una carencia en el lugar del Otro, es interrogada a fondo por la estructura perversa en cuanto al introducir el fetiche, es de un suplemento que se trata a la hora de plantear la pregunta por parte del sujeto a lo que falta en el lugar del Otro²³⁷, un *topoi* que para Lacan, en una época, se daba como el lugar donde *ça parle*²³⁸.

Para retomar el hilo del discurso interrumpido, todo lo que acarrearán las reflexiones sobre el goce, la mujer como no-toda respecto a cualquier discurso que trate de englobarla, la imposibilidad de la relación sexual, la lógica de los cuantificadores²³⁹, es un material que se estructura (aunque venía articulándose desde un tiempo) a partir del seminario XVIII, no del XX (*Aún*). Basta con ello volver a las partes que hemos comentado²⁴⁰ y que no serán más que una introducción a la parte central del seminario: la lección sobre el texto *Lituraterre* que comentaremos en los §§7 y 9 de esta parte de nuestro escrito. ¿Por qué se insiste tanto en este aspecto? Porque una tal articulación

²³⁶ Esta conceptualización es la que se inicia en el Seminario XVIII y que irá desarrollándose en el seminario XIX para formalizarse en el XX. La clase del 17/III/1971 muestra como es en el seminario XVIII que Lacan entra de lleno en la función de la escritura y sus límites: la imposibilidad de dar cuenta del rasgo unario y que al origen del escrito estaría la función del *pas plus d'un*, el *no-más-de-uno*. Cf. Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 99. Es también en esta clase donde aparecerán por vez primera la lógica de los cuantificadores, un ejemplo más donde la escritura es soporte esencial para el pensamiento.

²³⁷ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 232.

²³⁸ Lacan J., *Des Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005. *De los Nombre-del-Padre*, trad. N. González, Buenos aires, Paidós, 2005, pág. 84.

²³⁹ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 102.

²⁴⁰ Lacan J., *ibídem*, págs. 51-103.

que abrirá las puertas a las últimas formulaciones de Lacan —solo faltan los nudos borromeos de los que trataremos más adelante— es posible a partir del seminario que aquí se identifica —si es necesario— como Lacan I, Lacan II: *L'envers de la psychanalyse* que propiciará el terreno para el siguiente, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, en el que se desarrolla toda la estructura que supone la inserción del goce en la cadena significante y la imposibilidad de una realidad pre-discursiva. Todo es efecto de discurso porque el discurso es una verdad que nunca coincide con lo producido por el mismo discurso: cuando éste trata de dar cuerpo a la verdad es el momento en que, en cuanto semblante de discurso, viene descalificado —y es la represión lo que permite al discurso caracterizarse como efecto de verdad—. Y en todo esto, como estamos viendo, se inserta con fuerza la cuestión de la escritura —solo, por tanto, a la luz de una supuesta *Kehre* en Lacan. En suma y antes de continuar, para entender que el lenguaje no *dice* más que la imposibilidad de la relación sexual, hay que escribirlo y para ello Lacan deberá volver a la cuestión de la escritura no solo en relación al discurso psicoanalítico, sino a la función de la escritura *tout court*. Lo cual significa una confrontación con Derrida.

§7. El rodeo por la «a»

Antes de proceder haremos un paso atrás y nos detendremos en el Seminario XVIII. El porqué de lo que quizás parecieron desvíos —la cuestión del campo del lenguaje situado en la falla (*béance*) de la relación sexual tal y como (nos) la deja el falo— se aclararán ahora. La temática de la escritura se retoma con fuerza en un seminario donde se empieza a gestar la imposibilidad de la relación sexual y la inexistencia de *la* mujer. ¿En qué relación está la escritura con todo esto? Podemos empezar a suponer que también la escritura pertenece a ciertos efectos del discurso que obedece a la ley del significante —ley puesta en claro solo por el psicoanálisis: a lo que se (d)enuncia como significante se le da una lectura y un sentido diferente de lo que significa—. Esto es el inconsciente tal y como fue descubierto por Freud cuando todavía no se llamaba *das Umbewußte*, sino «agencia represora» y «contenido reprimido»²⁴¹.

²⁴¹ Ya hemos visto que es siempre un impedimento en la conformación de la significación lo que permite el afloramiento de un significante enigmático que engloba todo el discurso del analizado: una insistencia en la cadena significante para significar el símbolo mnémico que habita la conciencia como un parásito. Hemos aquí una cercanía con lo comentado por Derrida en *La farmacia de Platón* acerca del límite casi imperceptible entre la memoria y su suplemento: « [...] en el movimiento anamnésico de la verdad, lo que es repetido debe presentarse como tal, como lo que es, en la repetición. Lo verdadero es repetido, es

Lo que nos deja el falo —la ley de la castración que articula todo lenguaje desde el ser(lo) y el tener(lo)— es ese pequeño objeto *a*, el plus-de-goce, un goce suplementario —que para Derrida estaría siempre bajo esa verdad establecida como castración, la verdad de la verdad enmarcada por la metafísica ónto-teológica—. La cosa freudiana habla de esto, de *a* y Lacan puede formularlo —gracias a la lengua francesa y a la escritura— de la siguiente manera: en *la chose* (la cosa) se cuela y se inscribe el objeto *a*: *l'achose*. Esta «palabra» hará su primera aparición en una pizarra el día 10-11-1967, en la *Conférence sur la psychanalyse et la formation du psychiatre à Ste Anne*. El texto es el que sigue: «Et la chose, que même, si vous voulez, j'écrirais comme ça: [Lacan écrit au tableau: l'achose] pour bien indiquer qu'elle ne se distingue pas là par sa présence». La cosa (*la chose* y *l'achose*) no se distingue allí por su presencia, sino más bien por algo que se desprende de ella, o se inscribe allí para *hablar*. La cuestión es que *l'achose* hace su aparición gracias a la escritura pero sin ser tematizada, y no lo será tampoco en su segunda aparición, cuando *l'achose* es la grafía que debe funcionar como soporte para aquello que Lacan piensa introducir: los efectos en los que toma posición la lingüística —que otra *cosa* no sería que el texto del inconsciente, *lalangue*, sin espacios²⁴²—. Siempre y solo se habla —y se escribe— de *a*, el plus de goce, aun cuando se trate de otra cosa:

Denunciar, como se hizo, dicha presencia como *logocéntrica*, denunciar la idea de la palabra inspirada, como se dice, porque de la palabra inspirada sin duda podemos reírnos, cargarle a la palabra toda la tontería en la que se extravió cierto discurso, y conducirnos hacia una mítica *archiescritura*, únicamente constituida, en suma, por lo que se percibe con sobrada razón como un punto ciego denunciado en todo lo que se meditó sobre la escritura —todo esto apenas constituye un progreso. Nunca se habla sino de otra cosa (*chose*) para hablar de *l'acosa* (*l'achose*).²⁴³

lo repetido de la repetición, lo representado presente en la repetición. No es el repetidor de la repetición, el significante de la significación. Lo verdadero es la presencia del *eidos* significado», cf. Derrida J., *La farmacia de Platón*, Paris, Éditions du Seuil, 1972. *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975, pág. 167.

²⁴² Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 426. En el mismo periodo —el del seminario XVI— Lacan se refiere a *la cause* (la causa) como «*l'a cause*», insertando una vez más —mediante la escritura— el objeto *a* como la causa privilegiada de donde mueve todo discurso revelado en su esencia como taponamiento de la falta (en ser) estructural —o imposibilidad de la relación sexual—, cf. Lacan J., *De otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 169.

²⁴³ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 72. Sobre la Cosa habría mucho que articular ya que Lacan dedica un seminario entero, el de la ética del psicoanálisis (1959-60), al argumento. En aquellos años la Cosa es, muy brevemente, lo que el sujeto aísla en su origen por el lado del *Nebenmensch* —el complejo del prójimo— siendo por naturaleza extraño, *Fremde*. La Cosa, *das*

También Derrida, al introducir la archiescritura como lo que desplaza la instancia primera o la primariedad de ninguna instancia, no estaría más que hablando —en tanto hablado por el discurso— del goce suplementario que se inserta en un lenguaje causado por la abertura (*béance*) de la relación sexual tal y como es dejada por el significante falo (Φ). Si ésta conclusión providencial es correcta o menos, justa o no, no seremos nosotros quien lo afirmen: lo que nos interesa es la economía que llevó a Lacan en determinadas direcciones frente al pensamiento de Derrida.

El hablar de otra cosa para no hablar más que de la *a* —el resto como goce suplementario que se articula en la cosa del inconsciente— es, propiamente, lo que se des-oculta (*Verborgenheit*) —si seguimos el psicoanálisis— en el diván del analista como discurso del paciente, un sujeto que muestra en su desnudez que no es aquel que sabe lo que dice, en tanto si algo se dice es por obra de la palabra que falta (*manque*). La palabra vacía es la que habla de otra cosa edificando estructuras para no hablar más que de *l'achose* —o desde ella—. La palabra plena es la que *dice* —en su cercanía más próxima— *l'achose* y en esto no hay reticencias ni dudas en el discurso de Lacan.

La cuestión es que, para demostrar todo *ello*, Lacan recurre a la escritura en tanto excede —en algún punto— la palabra y sus *Écrits* dan buena muestra de ello²⁴⁴. Solo es posible leer el inconsciente si se trata como una escritura y para reconocer el resto que

Ding, como el fuera-de-significado (*le hors signifié*), o aquello de lo real primordial que padece de significante. La Cosa, entonces, está relacionada con lo articulado por Freud en sus *Tres ensayos* acerca del objeto y de la dialéctica del reencuentro: el objeto es siempre reencontrado, *wiedergefundene*. Ver Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse, 1960-1961*. Paris, Éditions du Seuil, 1980. *La ética del psicoanálisis*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988, págs. 67, 70 y 146 y Freud S., *Obras completas vol. VII, óp. cit.* (nota 35), pág. 202 y sigs. Volveremos sobre la cuestión en la parte III, §5 de nuestro escrito a propósito de *Spectres de Marx*, pues ahí la palabra «achose» hace su aparición: «Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en déroute par la Chose ou l'Achose nommée fantôme», cf. Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993. *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón, C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, pág. 156.

²⁴⁴ Que la escritura exceda la palabra es un supuesto que asedia toda la temprana obra de Lacan y proporcionaremos un ejemplo más: «Puede haber un metalenguaje en la pizarra, cuando escribo pequeños signos, *a*, *b*, *x*, *kappa*. Esto influye, marcha, funciona, son las matemáticas. Pero, ¿qué ocurre con lo que se llama la palabra, a saber, que un sujeto se compromete en el lenguaje? Se puede hablar de la palabra, sin duda, y ustedes ven que lo estoy haciendo, pero, cuando lo hago, implico todos los efectos de la palabra, de ahí que se les diga que en el plano de la palabra no hay metalenguaje. O, si ustedes quieren, que no hay metadiscurso. O, para concluir —no hay acción que trascienda definitivamente los efectos de lo reprimido. Quizás, si hay alguna, en última instancia, es como mucho aquella en la que el sujeto como tal se disuelve, se eclipsa y desaparece. *Es una acción a propósito de la cual no hay nada decible*. Es, si ustedes quieren, el horizonte de esta acción lo que da su estructura al fantasma. Por esta razón mi pequeña notación de su estructura ($\S\Diamond a$) es algebraica y *solo puede escribirse* con tiza en la pizarra.» Cf. Lacan J., *óp. cit.* (209), pág. 375. El subrayado es nuestro. Una vez más se muestra como lo indecible puede solo escribirse y no habrá que esperar el *mathema* como la escritura que permite la transmisión de aquello que no puede decirse, tal y como afirma Roudinesco, cf. Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, óp. cit.* (nota 14), pág. 524. Esta tendencia es muy temprana en Lacan.

se cuele en *l'achose*, es necesaria la escritura en tanto *différance* —en tanto que difiere y diferencia, espaciamiento del tiempo y temporización del espacio— de la palabra hablada. El inconsciente que *ça parle* solo se puede demostrar —si es que se pretende tal cosa— mediante la escritura. Lacan —sin reparar quizás mucho en ello— nos lo ha indicado ya en sus textos: los grafos y los esquemas no son más que *la* escritura para la única y posible demostración del inconsciente: éste no se *demuestra* más que con la escritura. ¿Pero de qué escritura estamos hablando? Está claro que Lacan utilizó la escritura de una forma poco convencional, apoyándose en ella para poder decir algo que va más allá de la palabra. La posibilidad concerniente *l'achose* ¿es la misma que ha posibilitado la *différance*, esa *a* que se cuele y que Lacan recupera —con efecto de retardo o, quizás, para utilizar la escritura y sus efectos aclarados por Derrida en contra de éste— insertándola, muda, en *la chose* hacia 1967? Es una pregunta capciosa a la que difícilmente se podrá dar respuesta, pero que forma parte del diálogo interminable entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*.

Se impone entonces, antes de retomar la cuestión de la escritura y su función, un pequeño rodeo. Hemos notado que Lacan introduce el objeto *a* en la cosa: *l'achose* se dice como *la chose* tal y como la *différance* se dice como *différence*. Con este movimiento parece que Lacan quiera indicar lo siguiente: el hablador, al encarnar una estructura discursiva que precede toda palabra, es un hablado y Derrida tampoco escapa —no podría ser de otra forma— a la ley de la estructura discursiva. Éste, al tratar de lo que trata —sea la *différance* o la archiescritura— está hablando de ese goce que se instala y habla de y por la cosa: *l'achose* escribe que el discurso articula la renuncia al goce y hace aparecer la función del plus-de-gozar.

Sabemos que el objeto *a* es una de las más tempranas introducciones del pensamiento lacaniano: el objeto *a* como causa del deseo, el resto de la puesta en condición del Otro, el residuo del investimento libidinal que no pasa por la imagen especular, la fórmula del fantasma $\$ \backslash a$, lo que funciona en relación a la angustia, etc. Esto y más se podría decir sobre el objeto *a*. El hecho que se lo inscriba en la cosa, *l'achose*, ¿se trata de una ocurrencia gráfica de Lacan solo a partir de lo ya dicho por Derrida o, por el contrario, es una reafirmación que pretende mostrar cómo al tematizar la *différance* Derrida se estaría enredado en una estructura discursiva que habla de otra cosa (*autre chose*) solo para hablar siempre de *l'acosa* (*l'achose*)? Sin duda un planteamiento de este tipo daría para muchos capítulos de la relación sin relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. De todos modos, tratar de

establecer una causalidad entre la *différance* y *l'achose* llevaría a tratar, a su vez, de las influencias —si es que las hubo— de las formulaciones del objeto *a* en Derrida. Ya lo sabemos por *Positions*, Derrida en ningún momento tratará del objeto *a* (es decir, del fantasma) en la larga nota dedicada a Lacan²⁴⁵, ni siquiera en escritos posteriores. Lo cual no nos deja indiferentes si la deconstrucción es pensar esa genealogía estructurada y estructurante de los conceptos —metafísicos— de una manera fiel, interior y al mismo tiempo desde un exterior que no puede calificarse, nombrarse, para determinar en última instancia lo que la metafísica ha reprimido para edificar su historia. Entonces, del lado de Lacan en el que intentamos determinar qué se gesta detrás, al lado, vociferado, silenciando lo que determinamos como «función de la escritura» en su discurso, apuntaremos, guiados por los textos, hacia una vía para esclarecer algunos interrogantes acerca del *interés* de Lacan por la *différance*.

En una conferencia de Lacan de 1967 —el mismo periodo en el cual apareció *l'achose*— que se titula *La psychanalyse. Raison d'un échec*²⁴⁶, podemos ver como la atención en Derrida había superado el texto ya conocido de *L'écriture avant la lettre*:

Por eso mi discurso, por magro que sea en comparación con una obra como la de mi amigo Claude Lévi-Strauss, baliza de otro modo en esa ola creciente de significativo, de significado, de “ello habla”, de huella, de grama, de señuelo, de mito, incluso de falta, de cuya circulación hoy me he desasido. Afrodita de esta espuma, surgió de ahí en el último tiempo la *différance*, con una *a*. Eso deja una esperanza para lo que Freud consigna como el relevo del catecismo.²⁴⁷

Es posible que Lacan siga refiriéndose a ciertos pasajes de *La escritura pre-litera* a la que citó de manera poco halagüeña en la clase del seminario del día 15/12/1965. No obstante nos extrañaría porque en aquella ocasión no se hizo ninguna referencia a la *différance* y por ello es más probable que pueda referirse a unos pasajes contenidos en *Freud et la scène de l'écriture* donde se apunta, por ejemplo, que «La huella se hará

²⁴⁵ Derrida J., *Posiciones*, *óp. cit.* (nota 92), págs. 108-116.

²⁴⁶ *El psicoanálisis. Razón de un fracaso*. Publicado por primera vez en la revista *Scilicet*, n° 1, págs. 42-50, París, Éditions du Seuil, 1968. Ahora en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), págs. 361-369.

²⁴⁷ Lacan J., *ibidem*, pág. 366. Se podría prefigurar allí donde se lee: «*Aphrodite de cette écume*», lo que Lacan propondrá años después con la palabra *lalangue*, sin espacios, como aquello desde lo cual somo hablados y gozamos de ello —para lo cual allí donde *ça parle*, *ça jouit*—. Todo lo que vino después como lingüística y filosofía del lenguaje, solo serán elucubraciones científicas a partir de *lalangue* como órgano y como sustancia. Del mismo modo, los procesos que envolverán a la escritura también formarán parte de este goce imposible de localizar, como si lo que quedara “erogeneizado” fuera el habla misma. Desarrolaremos este aspecto más adelante, cuando nos centraremos en el escrito *Lituraterre*.

grama»²⁴⁸ y donde la *différance* se plantea también como las «diferencias en la producción de la huella»²⁴⁹. Por lo que sabemos gracias a un escrito de J.-A. Miller (*Notas paso a paso*, incluido en la edición del Seminario XXIII, *Le sinthome*), Lacan propone en su conferencia *El psicoanálisis. Razón de un fracaso* una queja por el olvido de Derrida en reconocer ciertas “deudas” con la enseñanza lacaniana en el forjamiento y la puesta en circulación de términos como «*grammatologie*» y «*archiécriture*»²⁵⁰. Por nuestra parte nos prima mostrar como en el Seminario XVIII y en el escrito *Lituraterre*, Lacan da un paso más: esclarecer que si Derrida pudo edificar el discurso de la *différance* por medio de la escritura, no fue más que para desviarse —cuestión la del desvío, como se verá, delicada— de *l’achose*. ¿Qué se muestra, gracias otra vez a la escritura, con el deslizamiento del objeto *a* en la cosa? El goce que habla en y desde la cosa, por supuesto, pero también la equivalencia entre el escrito y el goce. Lo que podría aparecer como un escándalo se encuentra ya anticipado en el seminario XVII, aquel del que partimos para identifica la posible *Kehre* lacaniana:

Así, el significante se articula representando a un sujeto ante otro significante. De aquí es de donde partimos para dar sentido a esa repetición inaugural en tanto repetición que apunta al goce. El saber, en cierto nivel, está dominado, articulado por necesidades puramente formales, necesidades de la escritura, lo que en nuestros días conduce a cierto tipo de lógica. Ahora bien, este saber al que podemos conceder el apoyo de una experiencia que es la lógica moderna, ante tanto manejo de la escritura, este tipo de saber es el mismo que está en juego cuando se trata de medir la incidencia de la repetición en la clínica analítica.²⁵¹

Que el significante se pueda introducir como aparato del goce, una repetición que se instituye bajo la forma del rasgo unario y supera los límites del principio de placer, es algo que Lacan terminará equiparando al escrito. Pronto ahondaremos en este gesto porque será el andamiaje que permitirá a Lacan establecer un giro de tuerca más sobre el cogito cartesiano, la base de la cual partió: allí donde se dice «*Je pense donc je suis*», Lacan anudará la cosa pensante y la cosa extensa gracias a la tercera sustancia del goce,

²⁴⁸ Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 167), pág. 283.

²⁴⁹ Derrida J., *ibídem*, pág. 278.

²⁵⁰ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 226. A estos contenidos se refiere Lacan con su lacónica frase: «La letra es, radicalmente, efecto de discurso», Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 47. En el *Post-scriptum* al final de esta parte volveremos sobre las cuestiones que gravitan en torno a la apropiación de la primacía del concepto.

²⁵¹ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 50-51.

como queda reflejado en *La Troisième*: «*Je pense donc se jouit*»²⁵². El ser dividido por el significante, el sujeto tal y como lo desarrolló siempre Lacan, se edifica a partir del cogito cartesiano con la añadidura del goce, añadidura que no es casual sino que responde al anudamiento entre la pulsión —y su esencia: la compulsión a la repetición— y el significante. El *parlêtre* es aquel que puede decir «*Je pense donc je suis*»²⁵³, condensación solo posible en lengua francesa entre el *je suis* (yo soy) y el *je jouis* (yo gozo). Aquello que fue relevado por Freud y el psicoanálisis, la página ausente de la historia del ser, el goce que recorre todos los discursos del ser —un ser que se dice de muchas maneras ocultándose en la proliferación babélica—, queda relatado por el diván psicoanalítico y des-ocultado en el cogito: *je pense donc je suis* es una formulación que en su certeza que resiste a cualquier cuestionamiento —es certera tanto si la dice un cuerdo, un loco o un soñante—, oculta la sustancia gozante que anuda la res cogitan y la res extensa: *Je pense donc je suis*²⁵⁴. Esta atrevida formulación reinscribe la historia de la metafísica. Como tal, solo puede ser escrita —*Je pense donc je suis*— en cuanto quedaría oculta a la luz del logos, del decir. Una vez más la escritura se revela la garante a través de la cual puede des-ocultarse aquello que habría quedado velado, la posibilidad de la más alta constitución. ¿Dónde leímos esta posibilidad?

§8. La *différance* “de” Freud

No podremos seguir a fondo en este párrafo todas las implicaciones que tuvo la primera tematización de Freud en la obra de Derrida. Sin embargo, sí apuntaremos unas cuestiones que nos permitirán retomar la cuestión de la escritura en Lacan.

Freud et la scène de l'écriture es el texto con el que somos introducidos a la larga y proficua relación de Derrida con Freud. El motivo por el cual hemos decidido tratar esta cuestión en la parte dedicada a Lacan y no en la tercera, pronto se darán a conocer ya que algunas conclusiones reveladas por la conferencia pronunciada en marzo

²⁵² Lacan J., “La Troisième”, 7ème Congrès de l'École freudienne de Paris à Rome. Conferencia publicada en *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16, pág. 179.

²⁵³ Lacan J., *ibidem*, pág. 179.

²⁵⁴ Este aspecto fue también subrayado en Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, págs. 165-169. Lo que falta, a nuestro entender, es la tematización del hecho que la escritura es la única garante que permite edificar un discurso que se alza como el revelador de aquello que ha quedado velado en el cogito cartesiano.

de 1966 por Derrida, tendrán una repercusiones mucho mayores de las que se creyó²⁵⁵. En este sentido es un texto a la vez fundante e introductorio, que por ello también seduce²⁵⁶ y en el cual debemos adentrarnos —aunque sea de una manera rápida y concisa— para destacar aspectos de la función de la escritura.

La estructura del escrito es de introducción y remite en ciertos aspectos a *Introducción a “El origen de la geometría de Husserl”*, primer texto publicado de Derrida, que marcará, en cierto modo, la producción futura. Después de una advertencia sobre la facilidad de confundir la deconstrucción del logocentrismo con un psicoanálisis de la filosofía e ilustrar los porqués de esta fácil confusión²⁵⁷, Derrida justifica el objeto de su escrito: «*Notre ambition est très limitée*»²⁵⁸. La ambición de un «nosotros» —todavía no problematizado— que se propone limitada, consiste en la identificación en el texto freudiano (del *Proyecto* hasta la *Nota sobre la «pizarra mágica»*, treinta años de escritura freudiana) de aquellos puntos del psicoanálisis que, bajo el eje de una reflexión organizada, no se dejan comprender del todo en la clausura logocéntrica tematizada en *De la gramatología*. En este escrito Freud es el psicoanálisis y la ambición, después de pocas páginas, no parece empero tan limitada.

Procedamos por partes. En su comienzo Derrida emprende un resumen de las posturas freudianas del *Proyecto* —en particular del rompecabezas freudiano: un solo sistema no puede percibir siempre nuevos estímulos y, a la vez, retenerlos; debe de haber dos. Este sistema inimaginable será representado —treinta años más tarde— gracias a un invento de la época, el *Wunderblock*. Hay, sin embargo, que matizar: el funcionamiento del aparato psíquico y, por tanto, el origen de la memoria se deben —en la conceptualización freudiana— a aquello que Derrida subraya: el abrirse-paso (*Bahnung*) entre las neuronas que oponen rejas de contacto a la cantidad de excitación cuya conservación conformará la huella —impresa— y la posibilidad de la memoria cuando aquella será significada a posteriori.

²⁵⁵ El psicoanalista André Green lo subrayó muy bien —aunque de manera breve— en su obra *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, cf. Green A., *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrotu, 1986, págs. 93-94. En esta obra el autor se mostrará muy atento a otros textos derridianos, en particular a *Le facteur de la vérité*: pág. 69. Recordamos como anécdota que la conferencia de Derrida *Freud et la scène de l'écriture* se leyó en el Instituto de psicoanálisis de París en el seminario de A. Green.

²⁵⁶ «Introducir es seducir. No el lector sino el texto», cf. Derrida J., *L'archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1973, pág. 74. Traducción nuestra.

²⁵⁷ Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *op. cit.* (nota 167), págs. 271-272.

²⁵⁸ Derrida J., *ibídem*, pág. 274.

El movimiento del ensayo derridiano se descubre pronto doble respecto a la ambición (limitada) del principio: por una parte es cierto que se trata de aislar aquello que desde la experiencia freudiana no termina de encajar con la metafísica tradicional. Pero por otra parte también se quiere identificar desde la *différance* —como pre-abertura de la diferencia óntico-ontológica tal y como se define en *De la grammatologie*— todas las formaciones freudianas sometidas al logocentrismo, anidadas en él por una suerte de complicidad latente. Este movimiento es continuo y no dejará de extrañar al lector de Derrida que habrá leído el texto dedicado a *La différence*, conferencia del día 27/01/1968. La *différance* —como es sabido— se abrió paso en *De la grammatologie* y fue presentada al público tres años después como título de una conferencia. También recorre los ensayos recogidos en el volumen *L'écriture et la différence*, pero su tematización tendrá que esperar un poco más, casi que se la pueda entender o explicitar del todo por una suerte de efecto de retardo.

Si retomamos brevemente la formalización de la *différance*, se notará como es esencial para ésta ciertos argumentos freudianos que trastocan la lógica de un presente para sí provisto de un estatuto propio respecto al de un pasado entendido como presente-pasado. Es todo lo que Freud descubrió en el tratamiento de pacientes histéricos —en su mayoría mujeres— y de sus trastornos de reminiscencia. En la teoría freudiana de la huella mnémica (*Erinnerungsspur*) la memoria se presenta como una facultad dinámica y separada de la percepción²⁵⁹, cuyo mecanismo de registro no depende en modo alguno de la voluntad y del deseo. No se trata, por tanto, de un mero prestar o no atención en las cuestiones que atañen el olvido. Éste, para Freud, no consiste en una destrucción o borradura de la huella mnémica.

Sabemos que los aspectos ligados al funcionamiento del registro (y) del archivo fueron del interés de Freud en escritos anteriores a la publicación de la *Traumdeutung*, conformando la base de la terapia psicoanalítica:

[...] la facilidad —y en definitiva también la fidelidad— con que evocamos en la memoria cierta impresión no depende solo de la constitución psíquica del individuo, de la

²⁵⁹ Esta notable diferencia ya se encuentra en una carta de Freud dirigida a Fliess y que comentaremos en breve. Cf. Freud S., *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, Farnkfurt at Main, S. Fischer Verlag, 1986, *Cartas a Wilhelm Fliess 1887-1904*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1994 (2ª 2008), págs. 218-227.

intensidad de la impresión en el momento en que era reciente, del interés que entonces se le consagró, de la constelación psíquica presente, del interés que ahora se tenga en evocarla, de los enlaces en que la impresión fue envuelta {*einbeziehen*}, etc., sino que depende además del favor o desfavor de un factor psíquico particular, que se mostraría renuente a reproducir algo que desprendiera displacer o pudiera llevar, en ulterior consecuencia, a un desprendimiento de displacer. La función de la memoria, que tendemos a representarnos como un archivo {*Archive*} abierto a todos los curiosos {*Wissbegierig*}, es menoscabada de este modo por una tendencia de la voluntad, lo mismo que cualquier pieza de nuestro actuar dirigido al mundo exterior. La mitad del secreto de la amnesia histórica se descubre diciendo que los histéricos no saben qué es lo que no *quieren* saber; y la cura psicoanalítica, que por su propio camino se empeña en llenar esas lagunas del recuerdo, llega a inteligir que una cierta resistencia contrarresta la devolución de cada uno de esos recuerdos perdidos, y que es preciso compensar su magnitud mediante un trabajo.²⁶⁰

La cita es un extracto del breve artículo *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria* (*Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit*), publicado en 1898. En el mes de septiembre del siguiente año se publica un escrito más largo donde Freud retoma los aspectos concernientes el funcionamiento de la memoria y, en particular, la problemática de los recuerdos tempranos utilizados como pantalla para ocultar un suceso posterior. El hilo conductor es que de la memoria no podemos abastecernos como un archivo abierto a la curiosidad ajena: hay surcos, inscripciones, restos, desechos que se dislocan y se desplazan, en definitiva, hay un dinamismo cuyas leyes hay que investigar y que no se dan a la claridad comprensora:

A menudo he conseguido, por medio del tratamiento psicoanalítico, descubrir la pieza faltante de la vivencia infantil y, así, demostrar que la impresión, de la cual había quedado en el recuerdo un torso, realmente obedecía a la premisa de que en la memoria se conserva lo más importante. Es verdad que esto no nos explica la rara selección que la memoria practica entre los elementos de una vivencia; hay que preguntarse ante todo

²⁶⁰ Freud S., *Obras completas vol. III*, *óp. cit.* (nota 41), págs. 287-288. Ya en los *Estudios sobre la histeria* compuestos con Joseph Breuer se comenta acerca de la importancia de la amnesia en la histeria y como lo conectado al evento patógeno es olvidado, desalojado. Por otra parte estos aspectos ya fueron introducidos por Nietzsche en su obra *Zur Genealogie der Moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, págs. 93-95. En el inicio del segundo tratado, el filósofo introduce la facultad activa de la «capacidad del olvido» (*Vergesslichkeit*) y la «memoria de la voluntad» (*Gedächtniss des Willens*) como las auténticas condiciones de posibilidad del eterno retorno.

por qué lo sustantivo fue sofocado y se conservó lo indiferente. Únicamente se obtiene una explicación si se penetra más hondo en el mecanismo de tales procesos; uno se forma entonces la representación de que dos fuerzas psíquicas han participado en la producción de estos recuerdos: una de ellas toma como motivo la importancia de la vivencia para querer recordarla, mientras que la otra —una resistencia contraría esa singularización. Estas dos fuerzas de contrapuesto efecto no se cancelan entre sí; tampoco sucede que un motivo avasalle al otro —con o sin menoscabo—, sino que sobreviene un efecto de compromiso, algo análogo a la formación de una resultante dentro del paralelogramo de fuerzas. El compromiso consiste aquí en que no es la vivencia en cuestión la que entrega la imagen mnémica —en esto la resistencia campea por sus fueros—, pero sí es otro elemento psíquico conectado con el elemento chocante por caminos asociativos próximos; y en esto torna a mostrarse el poder del primer principio, al que le gustaría fijar impresiones sustantivas por el establecimiento de imágenes mnémicas reproducibles. El resultado del conflicto es, entonces, que en lugar de la imagen mnémica originariamente justificada se produce otra que respecto de la primera está *desplazada* {descentrada} un tramo dentro de la asociación.²⁶¹

Frente a la socrática²⁶² impresión que se recuerda y se sabe durante el tiempo que perdura la reproducción, las huellas mnémicas imborrables —pero no inalterables— en modo alguno puede coincidir en la teoría freudiana con un olvido que simple y llanamente desconoce la cosa. Freud apunta en más de una ocasión que percepción —el

²⁶¹ Freud S., *Obras completas vol. III, óp. cit.* (nota 41), págs. 300-301.

²⁶² A este propósito —y para denunciar las trampas de fáciles hallazgos de herencias— haremos un breve paréntesis y recordaremos aquello que se comenta en el *Teeteto* platónico acerca de la memoria:

Supón, pues, para que no nos falte argumento, unos bloques de cera en nuestras almas, capaces de recibir impresiones; en el alma de uno un bloque mayor, en el otro, pequeño, en la de éste de cera pura, en la de aquél de cera adulterada; en el alma de fulano, un bloque de cera seca, en el de zutano uno de cera húmeda; en el alma de algunos, bloques en su justo medio. [...] De esto vamos a decir que es un regalo de la madre de las Musas, de Mnemosine; aquello de que queremos acordarnos de entre lo que vimos, lo que oímos, o incluso de entre lo que pensamos, lo imprimimos en este bloque por cuanto lo mantenemos para percepciones y pensamientos, tal como sellamos con el cuño de un anillo. Lo que se imprime, lo recordamos y lo sabemos durante todo el tiempo que perdura la reproducción. Pero si ésta se borra o no se ha podido llegar a imprimir, entonces olvidamos la cosa, no la conocemos.

Cf. Platón, *Teeteto*, trad. Manuel Balasch, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 217-219. Pese a las muchas similitudes es evidente que para Freud el problema reside en el proceso de la impresión: ¿por qué algo se imprime o no se imprime? ¿Por qué algo se olvida y, sobretudo, por qué lo que se imprime puede ser recuperado con posterioridad y/o modificado? Es este trastocamiento de la lógica de un presente no constituido en sí, sino solo a partir de huellas de memoria, lo que a partir de Freud se interroga —y es aquello que captó inmediatamente la atención de Derrida: el *Nachträglichkeit*—. Y no se tratará nunca solo del retraso, sino de las modificaciones que en los archivos se puedan haber producido, trastocando a la raíz la mismidad consigo del archivo, tiñendo la memoria, sus procesos, de una ingobernable alteridad.

momento en que la huella se inscribe— y memoria —la retención y modulación de la huella— se excluyen:

[...] De las percepciones que llegan a nosotros, en nuestro aparato psíquico queda una huella que podemos llamar «huella mnémica». Y a la función atinente a esa huella mnémica la llamamos «memoria». [...] Suponemos que un sistema del aparato, el delantero, recibe los estímulos perceptivos, pero nada conserva de ellos y por tanto carece de memoria, y que tras él hay un segundo sistema que traspone la excitación momentánea del primero a huellas permanentes.²⁶³

Es este mecanismo esencial del efecto de retardo que será esencial a Derrida para poder trazar el programa inscrito en la *différance* —programa que atenta, *in primis*, al sistema de la escritura fonética— y que proponemos en su lengua natal:

Les deux valeurs apparemment différentes de la *différance* se nouent dans la théorie freudienne: le différer comme discernabilité, distinction, écart, diastème, *espacement*, et le différer comme détour, délai, réserve, *temporisation*. 1 Les concepts de trace (*Spur*), de frayage (*Bahnung*), de forces de frayage sont, dès l'*Entwurf*, inséparables du concept de différence. [...] Toutes les différences dans la production des traces inconscientes et dans les procès d'inscription (*Niederschrift*) peuvent aussi être interprétées comme des moments de la *différance*, au sens de la mise en réserve.²⁶⁴

Un presente que lleva consigo la ley de su imposibilidad como presencia pura, una ley que inscribe una interrupción en el presente portando consigo un *presente* que nunca se presenta como tal y que solo puede ser reconstituido con retardo, a destiempo, es lo que permite a Derrida poder afirmar la *différance* como ~~estructura~~ ausente: «Or si la *différance* ~~est~~ (je mets aussi le «~~est~~» sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle.»²⁶⁵

²⁶³ Freud S., *Obras completas vol. V*, *óp. cit.* (nota 86), pág. 531-532.

²⁶⁴ Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 22), págs. 53-54. La misma temática se encuentra en *La voix et le phénomène* de la que proponemos el siguiente fragmento: «[...] la suplementariedad es realmente la *différance*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria». Derrida J., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F. 1967. *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1985, pág. 149.

²⁶⁵ Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 22), pág. 41. Habrá que recordar también lo que Derrida escribe en *Lettre à un ami japonaise* donde explica la necesidad, en el trabajo de la

Por ello, pese a una fabulación de la metapsicología freudiana emprendida muy rápidamente por algunos, Freud nunca dejará de ocupar un lugar privilegiado en la clausura de la metafísica: que el presente, en su origen, esté contaminado por el suplemento de la reconstitución a partir del efecto de retardo, es lo que Freud otorga en el desmantelamiento del edificio metafísico —aunque con conceptos, por ejemplo el de “tiempo”, tomados todavía de la metafísica—.

La importancia del rodeo por un texto como *Freud et la scène de l'écriture* es esencial por su valor de escrito fundante de las relaciones entre Derrida y Freud. Las cuestiones anticipadas en *De la grammatologie* y algunas temáticas desarrolladas en la dirección de Freud en *Freud y la escena de la escritura*, nos abrirán paso hacia aquello que se gesta en la función de la escritura en Lacan, en particular lo que pudo quedar disimulado y prohibido.

§9. La cuestión de la escritura y su función

Lacan, es indudable leyendo los *Écrits*, practicó una cierta autonomía de la escritura. Esta autonomía se lee pero no se tematiza²⁶⁶ Sin contar con la topología que Lacan introduce a partir del Seminario IX titulado *La identificación* —del cual hemos hecho gran uso— es posible conjeturar que Lacan, incluso cuando habló, lo hizo con la finalidad de componer una escritura, una marca. En efecto años después podrá afirmar que «No hay topología sin escritura»²⁶⁷, aunque en los *Écrits* no se dé una reflexión acerca de la escritura y de su estamento. Habrá que proseguir con cautela e identificar ciertos momentos donde la andadura claudica o prosigue con demasiada seguridad.

deconstrucción, de multiplicar las advertencias con los conceptos metafísicos —«estructura» es ciertamente uno de ellos— y, a la vez, de reafirmar en algunos casos la necesidad de recurrir a ellos, aunque fuera bajo la tachadura de una barra. Es nuestro *impasse* a la hora de recurrir al término «estructura», considerando que la barra no simplifica las cosas en tanto manifiesta una ligazón mayor con el objeto barrado. Cf. Derrida J., *Psyché, Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, pág. 390. Del resto, sin ir más lejos, todo esto se anuncia mucho antes, en el germen del pensamiento de la *différance*: «La *différance* originaire est la supplémentarité comme *structure*», cf. Derrida J., *De la grammatologie*, *op. cit.* (nota 95), pág. 212. Sin embargo en un texto tardío, *Como si fuese posible*, «*within such limits*» (1998), Derrida escribirá lo siguiente: «Lo que se anunciaba de esa manera como «*différance*» tenía de singular lo siguiente: acoger a la vez, pero sin facilidad dialéctica, lo mismo y lo otro, la economía de la analogía —lo mismo únicamente diferido, reemplazado, aplazado— y la ruptura de toda analogía, la heterología absoluta», cf. Derrida J., *Papel máquina*, *op. cit.* (nota 209), pág. 276.

²⁶⁶ Reproducimos un chiste lacaniano que se encuentra en el epílogo escrito en ocasión de la publicación del seminario XI, que lleva por fecha 1973: «Al escribir *Escritos* en la cubierta es lo que me proponía prometerme: un escrito, para mí, está hecho para que no se lea», cf. Lacan J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *op. cit.* (nota 44), pág. 287.

²⁶⁷ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *op. cit.* (nota 10), pág. 75.

Identificar la letra «como la estructura esencialmente localizada del significante»²⁶⁸ es el inicio de un movimiento que verá la culminación de lo escrito en la simple letra. Siempre en el texto *L'instance de la lettre*, unas pocas páginas después, se lee lo siguiente: «Así es cómo en *La interpretación de los sueños* no se trata todas las páginas sino de lo que llamamos la letra del discurso en su textura, en sus empleos, en su inmanencia a la materia en cuestión. Pues ese trabajo abre con la obra su camino hacia el inconsciente.»²⁶⁹

Lacan, en su retorno a Freud, *escribe* el inconsciente y pretende reducir la lógica a la escritura como su condición de posibilidad. Puede que esté en lo cierto incluso si nos atenemos a obras fundantes como la *Traumdeutung*, la *Psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste en su relación con el inconsciente*, pero lo que tratamos de seguir aquí son los movimientos de resistencia y connivencia al hecho de la escritura: la lógica suplementaria.

Temporalmente, el primer desliz que nos parece haber identificado es el siguiente:

En la carta 52, la *Wahrnehmung*, es decir la impresión del mundo externo en bruto, original, primitiva, está fuera del campo que corresponde a una experiencia apreciable, es decir efectivamente inscrita en algo que es realmente sorprendente que Freud exprese, en el origen de su pensamiento, como una *Niederschrift*, algo que se propone entonces no simplemente en términos de *Prägung* y de impresión, sino en el sentido de algo que hace signo y que es del orden de la escritura —*no soy yo quien le hizo elegir ese término*.²⁷⁰

²⁶⁸ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 469. En el *Post-scriptum* pondremos en evidencia el movimiento en el que se inscriben tanto el trabajo de Nancy y Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, así como *Le facteur de la vérité* de Derrida en referencia a la cuestión del significante.

²⁶⁹ Lacan J., *ibídem*, pág. 476.

²⁷⁰ Lacan J., *La ética del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 243), pág. 66. Subrayado nuestro que se aclarará más adelante. Añadiremos que Lacan ya había comentado previamente la famosa carta de Freud del 6/12/1896. Fue en el seminario del año 1955-56 dedicado a las psicosis, cf. Lacan J., *Las psicosis*, *óp. cit.* (nota 34), págs. 218-226. En aquella ocasión lo que remarcará Lacan es que el registro de la memoria no es simple y que se da en diversas capas —lo que constituye la esencia de la teoría freudiana—. Cuando describirá la consistencia de los registros, Lacan también se referirá al texto del bloc mágico subrayando que se trata de una «metáfora funcional» (cf. Lacan J., *ibídem*, pág. 222) utilizada por Freud para su concepción de la percepción y sus relaciones con la memoria. También en el seminario *Le désir et son interprétation* leemos lo siguiente en relación a las *Niederschriften*: «Es así como el esquema se fracciona en una sucesión de inscripciones, de *Niederschriften* —una palabra que de hecho no podemos traducir—, que se superponen unas a otras [...] exigen, para ser concebidas, una suerte de espacio tipográfico. Hay en ello una verdadera topología de significantes. No podemos evitar esta conclusión cuando seguimos exactamente la articulación de Freud», cf. Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 197), págs. 79 y sigs. ¿No es la falta de traducción una de las causas de la represión, la imposibilidad —por distintos

Sería sin duda tendencioso reducir un seminario —y el que se dedica a la ética del psicoanálisis— a un apunte como: «*Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme*». Sin embargo podría entenderse como un predicado que escapa a la intención del sujeto, una zona opaca de su decir, algo que ha quedado a *medio decir*. Incluso una discordancia pronunciada entre el enunciado y el sujeto de la enunciación. Es un aspecto que debemos tener en cuenta en la medida que Lacan subraya el hecho de que la impresión del mundo (la *Wahrnehmung*) no se da solo como una impresión o cuño (*Prägung*), sino ya, en el origen del pensamiento de Freud, como una inscripción (*Niederschrift*), en el sentido de que si algo hace señas (*faire signe*) es del orden de la escritura. Así es como Freud lo expresa y Lacan toma nota de ello de la siguiente manera: «*Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme*. Identificamos una resistencia en Lacan a oponerse a lo que él mismo refirió en el seminario *Le désir et son interprétation* y que hemos apuntado en la n. 270: ¿cuánto debe la topología de los significantes a un espacio tipográfico como receptáculo de las inscripciones? En el §4 de la parte I de nuestro trabajo pusimos el acento sobre los problemas que asedian la concepción lacaniana de *lalangue* —la sustancia sonora sobre la que, con posterioridad, se elucubrarán teorías que conformarán el lenguaje común y los lenguajes científicos— por fuera de la problemática de la escritura como base y articulación de todo discurso. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

Es Derrida que pondrá de manifiesto con una fuerza novedosa aquello que se gesta en la utilización de ciertas metáforas escriturales en el texto de Freud:

motivos— de anclar la representación-cosa con la representación-palabra correspondiente? Contrariamente a lo que sucederá en el seminario de *La ética del psicoanálisis*, el hecho que la captación del mundo sea para Freud del orden de una inscripción y no de un cuño o impresión, no inquieta para nada a Lacan. Y habría mucho que preguntar por la contigüidad establecida por Lacan entre el «espacio tipográfico» y la «topología de significantes», como si aquél fuera el receptáculo de éstos. Pero lo sorprendente es lo que escribe en la pág. 82: «Hay aquí [las *Niederschriften*] una escritura a modo de palimpsesto, cabría decir, si pudiésemos imaginar un palimpsesto en el cual diversos textos superpuestos tuviesen cierta relación unos con otros, y aún faltaría saber cuál. Pero si ustedes buscarán cual, verían que habría que buscar esa relación mucho más en la forma de las letras que en el sentido del texto. *No estoy pues diciendo esto* [subrayado nuestro]». Dejaremos al juicio del lector si Lacan, bajo la forma de la denegación (*Verneinung*), da una aproximación a la cuestión de la *archi-écriture* como primera posibilidad de la palabra. Sobre estas cuestiones ver también: Bonazzi M., *La scrittura e l'inconscio. Dalla lettera rubata alla lettera velata* (2012), en Cosenza D., D'Alessandro P. (Eds.), *L'inconscio dopo Lacan*, Milano, L.E.D., 2012, págs. 223-237. Por otra parte, difícilmente habríamos prestado atención a esta “resistencia” por parte de Lacan a aceptar el uso de las metáforas que hace Freud si no hubiéramos transitado por Derrida. El apunte que hace Lacan es anterior a todo lo que Derrida producirá acerca de la escritura y de la escena de la escritura en Freud, pero solo a partir de lo esclarecido por el filósofo francés la escritura puede ser el elemento bisagra en el cual se detectan resistencias. Y es un caso más de como es el sucesor se crea sus propios precursores.

Freud *no se sirve simplemente* de la metáfora de la escritura no fonética; no considera conveniente manejar metáforas escriturales con fines didácticos. Si esa metafórica es indispensable, es porque aclara, quizás, de rechazo, el sentido de la huella en general, y en consecuencia, articulándose con éste, el sentido de la escritura en el sentido corriente. Indudablemente Freud no maneja metáforas si manejar metáforas es hacer alusión con lo conocido a lo desconocido. Mediante la insistencia de su inversión metafórica, vuelve enigmático, por el contrario, aquello que se cree conocer bajo el nombre de escritura.²⁷¹

Ya hemos hecho referencia más arriba al doble movimiento que rige el ensayo derridiano —el primero— sobre Freud. La cuestión que nos atañe en relación a Lacan es que Derrida ponga en primer plano la cuestión de la escritura en Freud, la manera en que éste se sirve del aparato metafórico volviendo enigmático aquello que se cree tramitado bajo la palabra «escritura». En el §6 de esta parte de nuestro trabajo vimos cómo Lacan introduce la cuestión de la escritura y su origen en su seminario IX y cómo, después de producirse una importante modificación en su pensamiento, el asunto de la escritura vuelve a insertarse con un cambio de perspectiva: la temática de su origen es abandonada —o no es el centro— por otro asunto: su función. La función de la escritura en lo que concierne a Lacan: el psicoanálisis y los otros discursos con los cuales se codea. El seminario XVIII rueda en torno a la función de la escritura aunque el título sea *De un discurso que no fuera del semblante*. Hay nombres propios que se llaman y otros que gravitan y se convocan por sus funciones: *archiescritura* es la palabra elegida *en nombre* de Derrida.

«Seamos serios. La representación de la palabra es la escritura»²⁷² es la manera en que Lacan trata de atajar la cuestión sobre la escritura, una cuestión que a finales de los sesenta y principio de los setenta no era una cuestión entre otras. ¿Pero atajar respecto a quién? Respecto a ciertos desvíos imputables a la interpretación que se hizo del discurso de Derrida, en el cual no se trata de saber quién representa a quién sino rastrear, en el sistema de la lengua que se asoció a la escritura fonético-alfabética, las jerarquizaciones axiológicas que permitieron producir la metafísica logocéntrica como determinación del sentido del ser en tanto presencia. Lacan pone el acento en que una observación tan sencilla como que la escritura es representación de la palabra, no fue

²⁷¹ Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 167), pág. 274.

²⁷² Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 79.

examinada en todas las consecuencias que merece²⁷³, y para ello Lacan recurre de nuevo a los ideogramas chinos y al filósofo Fu-hsien (Xu Shen en pin yin) que, a principios de la era cristiana produjo lo siguiente:

说文解字

Chou-wen, lo que se dice como escrito.²⁷⁴

Lacan puntualiza que el ideograma 文(*wen*) se traduce como «escrito» y es el signo de la civilización para los chinos²⁷⁵. ¿Cuál es el giro que trata de cumplir Lacan en estas páginas del seminario a través de las incursiones en los ideogramas chinos? Volver a incidir sobre el siguiente aspecto:

[...] *representación de palabra* quiere decir algo, quiere decir que la palabra ya está allí *antes* que hagan su representación escrita, con todo lo que ello implica. Y lo que ella implica es lo que el señor del *Chou-wen* ya había descubierto al comienzo de nuestra era. Es uno de los resortes esenciales de la escritura.²⁷⁶

No entraremos en lo que este gesto tiene de fonocentrista o en una confrontación con lo que se escribe en *De la gramatología*. El motivo es que no creemos —como dentro de poco se verá— que el intento de Lacan radique en posicionarse a favor de una función de la escritura como mera representación de las palabras. No es eso aquello que se *escribe* en los *Escritos*, ni tampoco lo que se dice en el seminario XVIII.

Vimos como en el §7 Lacan introducía a las afirmaciones de Derrida en las redes de un discurso que lo determina. Derrida habla del goce suplementario (el objeto *a*) porque insertado en la cadena significativa no puede más que ser hablado desde la abertura (*béance*) de la relación sexual tal y como es dejada por el falo —en realidad, su falta—. Lo cual significa que precisamente a partir de este tropiezo el lenguaje es causado y todo discurso aventaja al hablador que resulta ser un hablado —incluso Derrida— para no hablar más que de *l'achose*. Lacan da un giro de tuerca más e indica en qué discurso se situaría el ausente nombrado por sus producciones: «Lo admito, es

²⁷³ Lacan J., *ibídem*.

²⁷⁴ Lacan J., *ibídem*, pág. 80.

²⁷⁵ Cuya escritura se remonta al siglo XII a.C., cf. Boltz, W. G. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. American Oriental Series, vol. 78. American Oriental Society, New Haven, Connecticut, USA, 1994.

²⁷⁶ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 80.

una de las funciones del discurso universitario sembrar la confusión de este modo. Entonces cada cual cumple su función, yo tengo la mía y ella tiene asimismo sus efectos»²⁷⁷. Lacan vuelve a incidir que la confusión es uno de los efectos imputados a Derrida por su discurso —si bien veremos que unos años después tratará de reapropiarse de concepciones derridianas que, supuestamente, derivarían de las primeras enseñanzas lacanianas—. Desacreditar para luego re-acreditar con la condición que se establezca la primacía de las concepciones de Derrida sobre la escritura a los *Écrits*. Resulta paradójico y más adelante mostraremos la economía de este gesto.

En el medio universitario en el que Lacan se movió —siempre en el margen— durante muchos años, no se trataría más que de unas lamentables confusiones que producen unos extravíos. Sin duda los extravíos y las confusiones están a la orden del día en el discurso universitario y sus efectos no siempre fueron y son positivos, pero Lacan, abogando a una producción que también pertenece en parte a lo que define «discurso universitario»²⁷⁸, propone una torsión inesperada a la función de la escritura:

Dado que es representación de la palabra, sobre la cual, como ven, no insistí, resulta que la escritura no es simple representación. Representación significa también repercusión (*répercussion*), porque no es de ningún modo seguro que sin la escritura habría palabras. Tal vez sea la representación como tal la que hace las palabras.²⁷⁹

Extraño giro para afirmar aquello que en los *Écrits* se muestra en muchos pasajes: la escritura no es simple representación. La representación de la palabra por medio de la escritura repercute, resuena, produce quizás un eco, causa un efecto —¿inesperado?—. Que la escritura como representación de la palabra cause efectos en ésta y, sobre todo, que no sea posible pensar las palabras en tanto voz articulada sin la escritura, son aspectos que recorren todo el texto derridiano *De la gramatología* y que ya se anticipan en la *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Es cierto que los *mathemas* son una propuesta de la enseñanza de Lacan también —pero no solo— como un momento de reflexión para aquello que la escritura puede concernir al discurso psicoanalítico, *mathemas* que no son independientes del decir lacaniano. Sin embargo

²⁷⁷ Lacan J., *ibídem*, págs. 82-83.

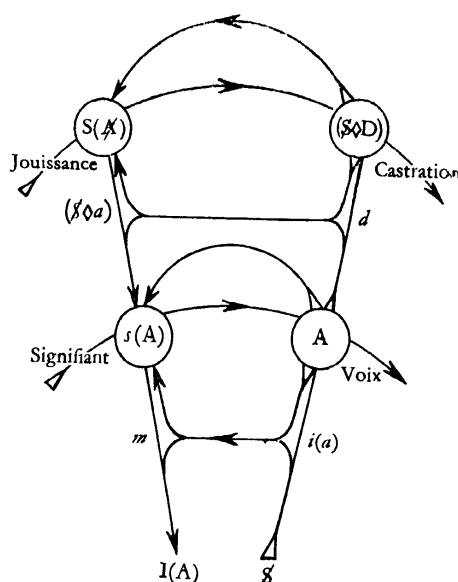
²⁷⁸ Nos referimos a la obra de M.-V. David: *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVIIème et XVIIIème siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, Bibliothèque Générale, 1965.

²⁷⁹ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 84.

nos quedamos con la duda si habría habido un determinado decir sin un cierto tipo de escritura.

Si la escritura, desde su ser representación de la palabra, repercute produciendo ecos y efectos que trascienden la palabra misma, ¿no es lo que cierta álgebra lacaniana ha mostrado desde sus comienzos? Parece ser lo que indica Lacan con lo siguiente: «Ustedes comprenden bien que, si la escritura puede servir para algo, es justamente en la medida en que se distingue de la palabra —de la palabra que puede apoyarse allí. Por ejemplo, la palabra no se traduce $S(A)$ ».²⁸⁰

Un ejemplo que Lacan propone en su seminario XVIII de *l'achose* es la representación del grafo del deseo, introducido por vez primera en su seminario del 6/11/1957²⁸¹.



Sin dar una explicación completa del grafo del deseo por límites de espacio, es interesante ver como la articulación del grafo permite desarrollar dos niveles —las dos flechas que proceden de izquierda a derecha— en los cuales se cruza la significación

²⁸⁰ Lacan J., *ibídem*, pág. 75. Un ejemplo más de anticipación de lo que se dirá en el seminario *Encore*: «Por eso no crea vano haber llegado, al cabo, a la escritura del a , del S , del significante, del A y del Φ . Su escritura misma constituye un soporte que va allende la palabra, sin salir de los efectos mismos del lenguaje.» Cf. Lacan J., *Aún*, *op. cit.* (nota 6), pág. 113.

²⁸¹ Lacan J., *ibídem*, (nota 10), págs. 74-75. En los *Écrits* se puede encontrar la explicación del grafo en el texto: *Subversión del sujeto*, en Lacan J., *Escritos*, *op. cit.* (nota 2), págs. 773-807. Ver también: Lacan J., *Las formaciones del inconsciente*, *op. cit.* (nota 35), págs. 11-28, 72, 94-104, 156-160, 195-98, 204-19, 229-230, 349-359, 400-403, 477-481. Es muy importante que Lacan se refiera al grafo del deseo como *l'achose* puesto que el grafo es la explicación de que el ser hablante está atravesado por el recorrido de un significante. Volveremos más veces sobre este ejemplo de *l'achose* que en el seminario *Le désir et son interprétation* (1958-59) será también nombrado como *gramme*, cf. Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *op. cit.* (nota 197), pág. 323. En el *Post-scriptum* de esta parte dedicaremos unas páginas a la cuestión del *gramme* en relación a Derrida.

con valor retroactivo, esto es, la línea que parte del sujeto barrado y que llega hasta la $I(A)$, la primera identificación, el señuelo/impostura (*leurre*), el ideal del yo hacia el cual toda significación está dirigida: el testigo Otro. Entonces se ve que a un primer nivel la cadena significante que procede de izquierda a derecha, se cruza dos veces con la dirección de la significación retroactiva: en $s(A)$, significado del Otro y A, el Otro a secas, el código que permite la posibilidad de cualquier conformación de un mensaje y que Lacan también identificará el encuentro del sujeto del enunciado, el dicho que informa. Es esta flecha que dispone todo lo que hace síntoma en relación a las significaciones interrumpidas, desviadas, retardadas, en suma, todo aquello que está bajo el yugo de la represión y su retorno. Es por ello que el síntoma puede ser cifrado y su retorno se da en las formaciones del inconsciente —sueños, lapsus, olvidos, actos fallidos— que subyacen a la ley significante: condensación y desplazamiento. La flecha que va de $S(\bar{A})$ —el significante de una falta en el Otro— hasta la conocida fórmula del fantasma ($\$ \diamond a$) es, propiamente, lo que marca el sujeto hablante por ser solo los efectos del recorrido de un significante que falta en su lugar: entre otros la imposibilidad de un goce pleno y donde identificamos el otro sujeto, el de la enunciación. Esta parte del grafo que representa el goce y la travesía por el fantasma, no pertenece del todo a la posibilidad de ser cifrada mediante lo que es regido por el principio de placer. Éste, en un comienzo, es soberano y solo después, con efecto de retardo —apenas un soplo—, sobrevendrá el principio de realidad para la constitución de $s(A)$. Pero lo que se juega en la parte superior del grafo es de otro orden: se trata de la compulsión a la repetición, ese más allá del principio de placer que Lacan desarrollará con el nombre de *jouissance* y que conformará la vida del sujeto como un mero goce de los propios fantasmas. La cuestión determinante para la praxis analítica es si lo que atañe al goce puede ser descifrado como un síntoma o si para ello habrá que forjar una nueva escritura: el *sinthome*. No adelantaremos acontecimientos pero sí incidiremos que el grafo, su escritura, conserva y condensa *la chose* que Lacan también definirá como *l'achose*, algo que solo puede ser leído y escrito, esto es, *demonstrado*. En efecto, a propósito del grafo podrá decir en el seminario XVIII que es un ejemplo de (escritura de) *l'achose* y que para poder hablar de ello hay que tomar el soporte del escrito²⁸². ¿No se trata acaso de una confirmación —con efecto de retardo— de la lógica suplementaria tal y como se

²⁸² Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 74.

desarrolla en *De la grammatologie*? ¿No estamos frente a un caso en el cual es imposible definir lo que el grafo suple a la explicación y lo que añade?

Tampoco es un caso que el texto del seminario XVIII prosiga con la extrañeza que caracteriza a *la* mujer en su relación con la ley —la mujer como no-toda respecto a la función fálica— y el obstáculo que se encuentra en el momento en que se trata de estructurar la relación sexual a través de un entramado simbólico: la intrusión del goce impide dicha estructuración. En efecto la intrusión del goce es la que imposibilita la relación sexual como tal en el registro simbólico²⁸³, aspecto del cual Lacan puede afirmar que se disemina en lo escrito por Freud. La ley del principio de placer que Freud propone como regidora del organismo, es la ley que dirige hacia la menor tensión o, dicho de otro modo, a taponar el goce: no demasiado²⁸⁴. ¿De dónde surgiría el taponar el goce? El goce se estructura desde la prohibición que recae en el goce dirigido hacia el propio cuerpo y puede alcanzar la dimensión sexual en el momento que la interdicción incurre en el cuerpo desde el cual es producido el nuestro: el cuerpo de la madre. El *partenaire* se reduce a una mujer, la madre prohibida. La imposibilidad de tratar el goce sexual es el surgimiento de la palabra, causada en la abertura (*béance*) instaurada por el falo. *La* mujer que no existe, la mujer no-toda, son formas de expresar que la mujer siempre ha sido forzosamente incluida en el goce fálico, un goce que termina por exceder y por el cual ya no existe, como tal. Dicha falta de existencia respecto de la lógica fálica es comentada por Lacan en unos términos que nos parecen emblemáticos de un cambio: «*La* mujer, insisto, que no existe, es justamente la letra —la letra en la medida en que es el significante de que no hay Otro, $S(A)$.»²⁸⁵ ¿A qué se debe esta

²⁸³ Ya que el registro simbólico está dominado por el significante fálico. La mujer se inscribe como «no toda» en relación a éste significante, cuya inscripción choca en contra de lo que sucede en la prensión que invade el hombre sumergido en la lógica fálica: el encuentro y la relación es simbólicamente imposible entre los sexos o no hay relación sexual en el orden simbólico. Mientras el hombre está prendido en el lenguaje fálico omnicomprendivo y legislador, el registro del cuerpo en su desnudez, sin máscara, sigue sustrayéndose. Por ello Lacan tratará del goce femenino como goce suplementario —y no complementario— al goce fálico.

²⁸⁴ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 100.

²⁸⁵ Lacan J., *ibídem*, pág. 101. Ello equivale a decir que para la mujer y el hombre el goce no es el mismo. En la mujer es difícilmente localizable —contrariamente al hombre que está inscrito en el semblante fálico— mostrando una dependencia y esclavitud mayores en el caso del varón que en el de la mujer, más cercana a lo real y menos esclava del semblante. La lógica de los cuantificadores que Lacan introduce —y en la cual no nos adentraremos exceptuando la cuestión de la escritura como soporte necesario para la puesta en marcha de su lógica—, es la forma de proponer la siguiente ecuación: la fórmula del hombre radica en su condición de esclavo del semblante del cual es soporte (el falo que significa todo hombre como tal), mientras la mujer se inscribe como objeción al universal de la lógica fálica siendo prendida como *no toda* en este semblante. Que en el semblante del falo —cuya ecuación es $\Phi(x)$ — se sitúe el perno de todo aquello que se articula en el goce sexual, no basta: se trata de ver cómo el sujeto se inscribe en esta ecuación y para ello habrá que superar los mitos freudianos, aspectos que ya se vieron en el

caracterización de la mujer como letra que marca la ausencia del Otro? ¿Es Derrida, su nombre propio y su estilo, un mero espectador en todo esto? Lo que sí es cierto es que Lacan prepara de esta forma su lógica de los cuantificadores, introducida en este seminario, el XVIII, y desarrollada posteriormente en el seminario XX, *Aun*. ¿Qué es lo que prepara Lacan? ¿Las paradojas del goce —*lalangue*— como causa de lo que es definido “lenguaje”? Es posible pero no tratándose del objeto de esta investigación, diremos que Lacan interrumpe su seminario XVIII para retomarlo con la clase dedicada a *Lituraterre*, texto escrito y leído en su seminario del día 12/05/1971, allí donde las paradojas del goce atañerán a la escritura.

§10. La función de la escritura y su cuestión: *Lituraterre*

Hasta el momento, las cosas parecen encauzadas en una dirección clara: la función de la escritura es de soporte, de representación de la palabra oral y, a la vez, hay en la letra —la función básica del hecho escrito—, un excedente de la palabra oral: lo que se apoya en lo escrito no se dice, en cuanto aquello que se escribe difiere de lo que allí se sostiene como palabra. Lacan propone el ejemplo de una de sus fórmulas: $S(A)$. Este escrito difiere de la palabra que allí toma soporte. Es una manera de afianzar una diferencia de lo escrito respecto a la palabra que allí se sustenta para representarse. Si bien la escritura sigue siendo representación de la palabra, hay una excedencia de lo escrito respecto a lo que copia. *Suplemento, pero peligroso*.

Lituraterre es un escrito que lo mínimo que se pueda decir de él es que concierne a alguien. Fue una clase dictada en su seminario del 12/05/1971 y, posteriormente, el texto se publicará por primera vez en el mes de octubre del año 1971. El dato que acabamos de dar no carece de importancia pues se suele creer que con *Lituraterre* Lacan respondió a Derrida. Más que una respuesta, se trató de aclaraciones con Derrida o, en todo caso, aclaraciones *para* Derrida²⁸⁶ pero éste nunca preguntó por

seminario XVII y a los que apuntamos la importancia del proceso de conversión en fábula que Lacan lleva a cabo.

²⁸⁶ Es así que se interpreta en los ambientes lacanianos, en particular en un seminario de 1999 de J.-A. Miller en el cual tomó la palabra el psicoanalista E. Laurent; cf. Miller J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2011, págs. 181-201 y 277-297. En breve daremos cuenta de estos comentarios. Por otra parte es oportuno recordar que ese mismo año (1971) Derrida dictó un curso en la ENS titulado *La Psychanalyse dans le Texte* (1970-1971). No habiendo tenido acceso a los archivos de Irvine donde se encuentran la mayoría de los materiales inéditos de Derrida, no es posible afirmar con certeza que durante el seminario Derrida tratara las cuestiones de *Le Séminaire sur «La lettre*

el estamento de la escritura en y para Lacan, sino por la destinación del significante y su imposible partición. Desde la lectura de la biografía de B. Peeters sobre Derrida, es de dominio público que Lacan recibió noticias de la entrevista que Derrida mantuvo con J.-L. Hubedine y G. Scarpetta el 11 de junio de 1971²⁸⁷, en la cual el tema “Lacan” estará muy presente. De alguna manera Lacan anticipa ciertas cuestiones que podrán leerse en la entrevista de Derrida publicada en el volumen *Positions*. Pero más que una respuesta a Derrida que ya está preparando su futuro texto de *Le facteur de la vérité en Lacan*, se trata de un giro de tuerca sobre cuestiones ya anticipadas en *De la grammatologie*, en particular en *L'écriture avant la lettre* que Lacan ya comentó cuando se publicó. Tanto É. Laurent como J.-A. Miller leerán *Lituraterre* como una aclaración de Lacan en la cual éste recordaría a Derrida y Barthes que no se trata de promocionar lo escrito frente a la voz, la palabra oral o el significante²⁸⁸, sino de promover la lectura. Aquí puede vislumbrarse el primer equívoco, pues Derrida nunca entrará en las cuestiones de una simple inversión entre la palabra oral y la escritura. Pero el mayor de los equívocos creemos que radica en un momento muy preciso de la argumentación de Lacan: la diferencia entre Occidente y Oriente en relación a la cuestión de la escritura. É. Laurent y J.-A. Miller comentarán lo siguiente:

En última instancia, se hace referencia a la escritura, como muestra Freud con su ejemplo príncips de *familionario*. Debe entonces restablecerse el camino de la escritura. En este sentido, la represión occidental se sostendría en el hecho de que este esquema no está a disposición del sujeto, que debe ser conducido por otro. La tesis de Lacan es que, por el contrario, en el Japón hay en la palabra la misma referencia a lo escrito.²⁸⁹

Esta conclusión es sorprendente, como veremos, porque Derrida puso de manifiesto muy tempranamente que *siempre* hay referencia a lo escrito, que la contaminación es por doquier evidente pero que, de alguna manera, se trató de eludir. Procedamos por pasos.

volée» de Lacan, pero es más que probable. La centralidad de la cuestión de la escritura, el seminario sobre *Lituraterre* y la vuelta a las cuestiones de *Le Séminaire sur «La lettre volée»* hechas por Lacan en su seminario XVIII no son casuales, cf. Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), págs. 89-94.

²⁸⁷ Peeters B., *Derrida*, *óp. cit.* (nota 93), págs. 274-276.

²⁸⁸ Miller J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, *óp. cit.* (nota 286), pág. 184.

²⁸⁹ Miller J.-A., *ibídem*, pág. 291.

Lituraterre ocupa la posición de abertura de los *Autres écrits*, si bien es difícil decir qué lugar desempeñó para Lacan en su producción posterior a los *Écrits*. A parte las preferencias subjetivas a la hora de juzgar los textos lacanianos, creemos que fue un escrito preminente para Lacan, puesto que le dedicó una clase entera de su seminario y sin duda ocupa un lugar privilegiado en el objeto de nuestra investigación: la función de la escritura en Lacan. Esta cuestión no se eligió por casualidad, más bien vino a nuestro encuentro al detectar allí ciertos puntos cerrados respecto a la intención de la predicación, a la vez que se mostraban los mecanismos imprescindibles a la puesta en escena necesaria cuando un enunciado asume opacidades a la hora de su transmisión: pues donde claudica, es la señalización de una resistencia. Así operan el psicoanálisis y la deconstrucción, hasta en contra de ellas mismas, y siguiendo estas consignas nos ha parecido que los momentos teñidos de opacidades en el discurso de Lacan pertenecen a la hora de abordar la escritura. Seguramente habrá otros momentos de igual o mayor opacidad, pero la función de la escritura llevó a Lacan hacia un discurso que fue determinado por la presencia de otro: Derrida. El aspecto que asume cada vez más importancia es que la escritura, para Lacan, siempre mantuvo una cierta independencia de su fonetización, una escritura “otra” que fue muy practicada pero no tematizada. El ejemplo de los grafos es solo uno entre muchos: la escritura de los *Écrits* trata más de escribir el inconsciente que de explicarlo y por ello no se haría justicia afirmando que la enseñanza de Lacan es mayoritariamente oral. Los *Écrits*, si bien la mayoría son en su origen conferencias y seminarios, se vieron sometidos a una re-escritura que trató de plasmar un estilo, una obra cifrada y casi inaccesible a lecturas rápidas. Se trató de un reordenamiento y de una re-escritura y parece evidente que la explicitación de lo que Freud llamó *das Umbewußte* será algo dejado del lado de la oralidad, pero el momento de desciframiento del inconsciente (la presentación de *l’achose* —como veremos— o el goce que se cuele en el inconsciente que habla (la) verdad) se da como escritura. El grafo demuestra todo esto y Lacan tematiza este excedente de la escritura respecto a la palabra en una época precisa de su enseñanza: el seminario XVIII²⁹⁰.

²⁹⁰ Otros autores han destacado que los esquemas, los grafos y los *mathemas* constituyen la escritura del psicoanálisis. Es el caso de Assoun P.-L., *Lacan*, Paris, PUF, 2003. *Lacan*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, págs. 155-169 y Jorge Alemán y Sergio Larriera en su obra *Desde Lacan: Heidegger, óp. cit.* (nota 26), pág. 216. A diferencia del trabajo de Assoun —que se limita a describir las etapas de la elaboración lacaniana que de los grafos y esquemas, pasando por la topología y los *mathemas*, culmina en las fórmulas de la sexuación—, Alemán y Larriera destacan que, a la vez que los *mathemas* constituyen la escritura del psicoanálisis, no existirían por fuera del decir de Lacan. En ninguno de los dos casos se plantea la cuestión de una escritura suplementaria que no permitiría establecer con seguridad cuánto

¿Qué se dice en el texto escrito respecto a su título, *Lituraterre*? Que es una palabra legitimada por el Ernout y Meillet, nombres que identifican el *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. A la vez se trata de un *contrepet*, palabra francesa que no tiene una traducción directa al español. Se trata de un juego verbal o lapsus que consiste en un trastrocamiento de letras o sílabas de un conjunto de palabras, cuya finalidad es obtener una nueva configuración con las mismas para que produzcan un sentido burlesco o picante. Como con el escrito *L'étourdit*, *Lituraterre* muestra serias dificultades en la traducción: ésta no haría más que traicionar.

Avancemos, pues, en la presentación del escrito: «Ce mot se légitime de l'Ernout et Meillet : lino, litura, liturarius. Il m'est venu, pourtant, de ce jeu du mot dont il arrive qu'on fasse esprit: le contrepet revenant aux lèvres, le renversement à l'oreille.»²⁹¹ La transposición (*contrepet*) recae en los labios, mientras la inversión en el oído. Este lapsus —también podríamos llamarlo así—, antes de ser un *lapsus linguae* es un *lapsus calami*²⁹². Las permutaciones entre la *linguae* y el *calami* son continuas en *Lituraterre*, siendo éste un texto doble: *escrito* para ser transmitido *oralmente* en una sesión del seminario. El comentario se apoya en la letra para significar algo distinto y proseguir aquello que Lacan introdujo con la estructura del discurso sin palabras: la *verdad* que funda el *semblante* del discurso no tiene nada que ver con éste, como, a su vez, la *producción* del discurso es desarraigada respecto a la apariencia del discurso. Este giro, parece haberse dado, para anticipar uno de los aspectos de *Lituraterre*: aquello que se trata de la escritura hoy en día —principios de los años setenta— está constreñido en una estructura discursiva, la universitaria. Claramente el mensaje va dirigido en particular a Derrida —no sabemos cuál exactamente: si el Derrida de *Freud et la scène de l'écriture*, el del curso inédito de 1970-1971 *La Psychanalyse dans le texte*, u otro—.

Partamos aclarando la invención lacaniana: *Lituraterre* se compone de *litura* y *terre*. «*Terre*» es la palabra francesa para expresar «tierra» y *litura* es una palabra del latín que indica «tachadura» o «borradura». *Litura* deriva de *lino* que significa

añaden los *mathemas* y cuánto suplen al decir de Lacan y, todavía más importante, del relevo sucesivo por una escritura *otra* con un estamento propio. Es lo que veremos en el siguiente párrafo (§11).

²⁹¹ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 11; pág. 19 en la traducción española.

²⁹² Tal y como Lacan nos confirma en su seminario del mismo año, cf. Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 83.

«mancha», «untura» y también «tachadura»²⁹³, lo cual confiere a la iniciativa lacaniana una traducción que sería *tachaduratierra* con varios sentidos concomitantes: mancha, untura, borradura y —de *liturarius* como derivado de *litura*— aquello que tiene enmiendas, correcciones. La *littérature* es *lituraterre*: la tachadura de la tierra, lo que está manchado, untado y que se borra; lo que se enmienda mediante la hendidura. Es así como Lacan aborda lo escrito y su función en este texto, colocado también en un discurso que a la vez es universitario y no: no se trata solo de que la escritura haga huella o sea del orden de ésta, sino que *agujerea* el significante, lo surca. Esto es esencial pues sabemos que de S_1 habrá S_2 , pero solo a partir de éste, del significante conformado como batería de significantes, como saber acumulable, se reconoce retroactivamente el significante amo —se lo re-conoce *a posteriori*—. *Lituraterre* vendrá a decir que la escritura $S_1 \rightarrow S_2$ que todavía guarda sentido y hace sentido, estará contaminada por la (otra) escritura: $S_1 // S_2$, cuyas dos barras muestran el agujero en el significante, los surcos, la tachadura. ¿Estará también surcada cualquier palabra *plena* por la escritura? ¿Lo habrá estado desde siempre y entonces nunca habría habido palabra *plena*, ni siquiera en su mayor cercanía con la verdad del deseo inconsciente? ¿Estaría también el sujeto barrado ya tachado, desde siempre, por la escritura antes que por el significante? Dejemos la cuestión de lado, al menos de momento.

Abarcar el objeto de este escrito sería una labor muy amplia puesto que se trata sin duda de un texto que trata sobre la escritura, pero es también un discurso que está determinado por el (posible) receptor del mensaje. ¿Sería el objetivo de Lacan poner punto y final sobre la cuestión de la escritura y el escrito, tratar de barrer todas las confusiones del discurso universitario? Si así fuera ¿por qué un año después, en la clase del 15/12/1971, Lacan afirmará querer volver sobre la función de lo escrito, una función que está a la orden del día²⁹⁴, sin recordar lo dicho un año antes en la clase dedicada a *Lituraterre*, lección central del seminario XVIII y ni siquiera mencionada en el seminario siguiente. Es cierto que la función de lo escrito para Lacan debe suscribirse a la lógica, pero en la prosecución de la investigación se verá como el decir de Lacan acerca de la escritura está marcado por ciertos momentos donde la seguridad se torna opaca. En un discurso hablado tal operación resulta más fácil de detectar —Freud *docet*—, pero en el escrito las resistencias de ocultar aquello que *ça parle*, audibles en el

²⁹³ Como fuente hemos utilizado la misma que Lacan: Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1985, págs. 360-363.

²⁹⁴ Cf. Lacan J., ... *o peor*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 25.

sujeto de la enunciación, son más fuertes. No se trata por nuestra parte de un psicoanálisis de lo que se escribe —porque es la escritura el objeto de este análisis— sino mostrar ciertos balizamientos con la cuestión de la escritura y su función en el pensamiento de Lacan a partir de un *otro*, un *quién*.

Lituraterre se publicó en el número tres de la revista *Littérature*, cuyo argumento era literatura y psicoanálisis. Lacan aborda la cuestión en estos términos: «La cuestión es saber si aquello de lo que los manuales parecen hacer alarde, a saber que la literatura sea acomodación de los restos, es asunto de colocación en lo escrito de lo que primero sería canto, mito hablado, procesión dramática.»²⁹⁵ El comienzo muestra una colocación de lo escrito como resto de un mito hablado, algo así como una actividad recolectora²⁹⁶ y se remonta —lo hará durante todo el escrito— a un pasaje de su *Séminaire sur “La lettre volée”* en el que se cita a Joyce: *a letter a litter*²⁹⁷, una letra, una basura —resto, descarte (*écart*)—. Lacan reafirma así su postura de sometimiento del escrito a la palabra oral, pero a la vez, por otra parte, está también posicionado en un tiempo en que se vive una «promoción» de lo escrito a la que no puede sustraerse y subraya:

Aquí mi enseñanza tiene lugar en un cambio de configuración que *se exhibe con un eslogan de promoción de lo escrito*, pero cuyos otros testimonios —por ejemplo, que en nuestra época por fin Rabelais sea leído— muestra un desplazamiento de los intereses con el que acuerdo mejor.²⁹⁸

¿De qué manera Lacan encara esta época? Retornando sobre lo incomprendido de su *escrito*, aquello que ocurre con el envío de una carta misiva y de los sujetos allí implicados que conocen los reenvíos —se ruega la expedición al destinatario²⁹⁹— y de todo aquello que permite afirmar que una carta llega siempre a destinación: la carta/letra (epístola) porta consigo el significante amo y la letra escrita con su mensaje, es el desencadenante del cuento de Poe. Pero lo que no puede leerse en lo escrito, el

²⁹⁵ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 20.

²⁹⁶ Haremos un inciso para mencionar otra cercanía entre Lacan y Heidegger. Éste, en su curso *¿Qué significa pensar?*, dijo lo siguiente: «*Literatura es lo escrito y copiado al pie de la letra* [...]». La poesía europea y la literatura europea son dos poderes esenciales, pero abismalmente distintos de nuestra historia. Posiblemente tenemos todavía ideas muy poco satisfactorias sobre la esencia y el alcance de lo literario», cf. Heidegger M., *Was heißt denken?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1954. *¿Qué significa pensar?* Trad. R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005, págs. 208-209. El subrayado es nuestro.

²⁹⁷ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 36.

²⁹⁸ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 20. El subrayado es nuestro.

²⁹⁹ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 107.

significante amo, es lo que recorre con *insistencia* la historia de los sujetos —del cuento y no—, recorrido suspendido (*en souffrance*) pero que llegará —en cuanto todos estamos regidos por dicho significante— a su destino. La carta llegará solo al sujeto barrado y no al semblante de entereza (la Reina).

Una manera de escribir la *Wiederholungszwang*, el más allá que Freud no llamó *plus-de-goce*. Es también la esperanza que reside en los *Écrits*: que lleguen a su destino aunque sea de manera póstuma —que compartan, entonces, la esperanza del psicoanálisis que, según Lacan, se encontraba en un momento suspendido (*en souffrance*) —³⁰⁰.

Así, una vez más, la fórmula de J.-A. Miller que hemos adoptado, «Lacan I, Lacan II», más que representar una evolución de Lacan, se confirma como *pas* (paso y no), un redoblamiento de las posturas con los tintes de un giro. Lacan re-trata (*retrait*, retira y re-traza) la cuestión de la escritura a la luz de las reflexiones de Derrida —sobre este punto no creemos que haya dudas— que se le impusieron a partir de un momento dado, identificado en la clase del seminario 15/12/1965, sin que sus premisas tambaleen:

Lo que inscribí, con la ayuda de las letras, de las formaciones del inconsciente para recuperarlas de donde Freud las formula, al ser lo que son, efectos de significante, no autoriza a hacer de la letra un significante ni a afectarla, además, de una primariedad respecto del significante. Un tal discurso confusional solo pudo surgir de aquel que me importa. Pero me importa en otro que apunto, llegado el momento, como discurso universitario, o sea del saber puesto en uso a partir del semblante.³⁰¹

Lacan vuelve a achacar ciertas confusiones al discurso universitario cuyo saber está puesto en uso a partir del semblante del saber: $\frac{S_2}{S_1}$. La confusión vierte sobre el presunto carácter primario de la letra o, incluso, una coincidencia entre el significante y la letra. El representante del discurso universitario ya lo hemos identificado —el texto lo desvelará— con el nombre propio de Derrida. Precisaremos una vez más que Lacan no imputa a Derrida el decir que hace de la letra un significante o que asigna a aquella un carácter primario. Lacan hace al discurso derridiano directamente responsable de la producción de una confusión que desvía de aquello que él trató de inscribir como

³⁰⁰ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 21.

³⁰¹ Lacan J., *ibídem*, pág. 22.

formaciones del inconsciente con el soporte de letras. De hecho Lacan se reafirma volviendo al rasgo unario que introdujo en el seminario IX, *L'identification*, allí donde el sujeto se designa mediante la borradura del trazo³⁰² y se puede introducir el sentido de *lituraterre* como «Tachadura de ninguna huella [*Rature d'aucune trace*] que esté de antemano, es lo que hace tierra del litoral. *Litura* pura, es lo literal [*Litura pure, c'est le littéral*]. Producirla es reproducir esa mitad por la que el sujeto subsiste»³⁰³. *Lituraterre* cual invención lacaniana consiste en la borradura (*rature*) de toda huella anterior. Más que invención de Lacan, se trata de una corazonada: el viraje de la literatura hacia la *lituraterre* y borrar así todas las confusiones al respecto. ¿Se trata de otro de los efectos del discurso que preceden a toda toma de palabra? ¿O es la respuesta a ciertos virajes y confusiones que se han planteado sobre la escritura y la letra? En su seminario sobre *Lituraterre*, Lacan propone la siguiente pregunta:

[...] ¿La letra no es acaso lo literal que hay que fundar en lo litoral? Porque es algo distinto de una frontera. Por otra parte han podido notar que nunca se confunden. El litoral es aquello que delimita un territorio entero como si constituyera otro. Frontera, si queréis, pero solo a partir del hecho que los dos no tienen nada en común, ni siquiera una relación recíproca [...] ¿La letra no es propiamente litoral? El borde del agujero en

³⁰² Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 112. Lacan retoma la función del rasgo unario (*einzigster Zug*) de un texto de Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Proponemos el momento en el texto freudiano donde se trata de la función del rasgo único: «Dilucidemos la identificación en unos nexos más complejos, en el caso de una formación neurótica de síntoma. Supongamos ahora que una niña pequeña reciba el mismo síntoma de sufrimiento que su madre; por ejemplo, la misma tos martirizadora. Ello puede ocurrir por diversas vías. La identificación puede ser la misma que la del complejo de Edipo, que implica una voluntad hostil de sustituir a la madre, y el síntoma expresa el amor de objeto por el padre; realiza la sustitución de la madre bajo el influjo de la conciencia de culpa: «Has querido ser tu madre, ahora lo eres al menos en el sufrimiento». He ahí el mecanismo completo de la formación histérica de síntoma. O bien el síntoma puede ser el mismo que el de la persona amada («Dora», por ejemplo, imitaba la tos de su padre); en tal caso no tendríamos más alternativa que describir así el estado de cosas: *La identificación reemplaza a la elección de objeto; la elección de objeto ha regresado hasta la identificación*. Dijimos que la identificación es la forma primera, y la más originaria, del lazo afectivo; bajo las constelaciones de la formación de síntoma, vale decir, de la represión y el predominio de los mecanismos del inconsciente, sucede a menudo que la elección de objeto vuelve a la identificación, o sea, que el yo tome sobre sí las propiedades del objeto. Es digno de notarse que en estas identificaciones el yo copia {*Kopieren*} en un caso a la persona no amada, y en el otro a la persona amada. Y tampoco puede dejar de llamarnos la atención que, en los dos, la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto». Cf. Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *óp. cit.* (nota 53), pág. 100-101. Con el rasgo de la persona objeto, mediante la identificación, el sujeto desaparece. Esta temática fue anticipada al final del seminario sobre la transferencia, cf. Lacan J., *La transferencia*, *óp. cit.* (nota 209), págs. 394-395.

³⁰³ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 24.

el saber que el psicoanálisis indica justamente cuando lo aborda, con la letra, ¿no es esto lo que ella justamente traza?³⁰⁴

El litoral es aquello que, propiamente, demarca la frontera entre la tierra y el mar, delimitando un territorio mientras constituye otro sin que guarden relación recíproca. El psicoanálisis *lacaniano*, el discurso instituido por él, define la letra como litoral o línea de demarcación entre dos campos que no tienen ni la misma estructura, ni la misma sustancia. ¿Qué es lo que la letra/litoral demarcaría? La primera respuesta sería que lo demarcado como litoral es la frontera entre el goce y el saber. Entramos pues en la relación entre saber, goce y escritura y al final del §7 de esta parte de nuestro escrito, señalamos la equivalencia en la enseñanza lacaniana entre el escrito y el goce. Es hora de ver cómo se articula y cuál es la economía subyacente.

La cercanía entre lo escrito y el goce viene anticipada, siempre de manera silenciosa tal y como se hizo con *l'achose*, en el seminario XVII, el seminario que articuló, entre otras cosas, el reverso del psicoanálisis:

La repetición es una denotación, denotación precisa de un rasgo que yo he despejado del texto de Freud, como idéntico al rasgo unario, al pequeño palote, al elemento de la escritura, de un rasgo en tanto que conmemora una irrupción del goce.³⁰⁵

La escritura es un efecto del discurso —como todo aquello que se plantea sobre ella y a partir de ella— que tiene su asidero en la imposibilidad de la relación sexual: todo lo dicho y escrito tiene su causa en dicha imposibilidad. La fórmula que encuentra Lacan para expresar este fracaso (*échec*) —volvemos a repetirlo— es que siempre se está tratando de otra cosa con respecto a lo que se trata: *l'achose*, el goce suplementario que recorre la cadena signifiante, el-plus-de-goce que habita *l'achose*. *Ça parle* dice (el objeto) *a* aun cuando el sujeto del enunciado está bien definido en sus funciones y se sepa expresando una verdad como adecuación del sentido a una propiedad. Y esto es, una vez más, el primer Freud, el que nos desvela los secretos del malestar tal y como

³⁰⁴ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 109. Traducción modificada.

³⁰⁵ Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 82.

hablan en el discurso neurótico de la histeria. O, de la parte de Lacan «Correlativamente, todo lo que depende del efecto de lenguaje, todo lo que instaure la *demansión* (*demansion*) de la verdad se plantea a partir de una estructura de ficción.»³⁰⁶ La estructura de ficción es la esencia misma del lenguaje, en el sentido que desde el momento en que es habitado, estructurado por el significante del falo cual única denotación del lenguaje a la que nada corresponde, solo se lo puede usar para la metáfora —de la cual dependen las insanas míticas de las que viven sus habitantes— y para la metonimia —la poca realidad que queda bajo la forma de plus-de-goce—. ¿Cómo se puede atestiguar todo esto más allá del discurso analítico como un hecho, a fin de cuentas, histórico? Por la historia y la escritura, una vez más:

Ahora bien, esto que acabo de decir solo se señala en la historia, y a partir de la aparición de la escritura, la cual no es nunca simple *inscripción*, incluso en las apariencias de lo que se promueve como audiovisual. La escritura no es nunca, desde sus orígenes hasta sus últimas variaciones técnicas, más que algo que se articula como hueso cuya carne sería el lenguaje.³⁰⁷

La escritura coincide con el goce porque es la que proporciona la ensambladura a todos los goces que se revelan —abriéndose— al ser hablante mediante el discurso.

Al darles sostén, [la escritura] subraya lo que era ciertamente accesible, pero estaba enmascarado, a saber, que la relación sexual falta en el campo de la verdad porque el discurso que la instaure solo proviene del semblante, trazando la vía solo a goces que hacen la parodia —es el término adecuado—, del goce que es efectivo pero que le sigue siendo ajeno. Tal es el Otro del goce, para siempre inter-dicho [*inter-dit*, entre dicho y también *interdit*, prohibido], aquel cuyo lenguaje no permite habitarlo si no

³⁰⁶ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 63. *Demansion* es un neologismo creado con el término *mansion* (mansión) y *dimension* (dimensión). Es una tesis que retoma lo ya afirmado por Lacan en el seminario VII, cf. *La ética del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 243), pág. 22. Para Lacan la verdad tiene cabida allí donde se produce la palabra y ésta implica una estructura de ficción en la que la verdad se inscribe.

³⁰⁷ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 139.

proporcionando — ¿por qué no debería servirme de una imagen similar?—
escafandras.³⁰⁸

La escritura permite, insertándose entre el saber y el goce, mostrar lo que no puede inscribirse: la relación sexual como causa del lenguaje en el que habitamos, lenguaje estructurado por el significante del falo como única denotación a la que nada corresponde. Podríamos decir, con otras palabras, que la escritura es el suplemento que « [...] viene en lugar de un desfallecimiento, de un no-significado o de un no-representado, de una no-presencia. No hay ningún presente antes de él, por lo tanto no está precedido más que por sí mismo, es decir por otro suplemento»³⁰⁹. Quizás con llegar al primer punto de la cita hubiera sido suficiente. Lacan, por momentos, parece articular la lógica del suplemento —admitiendo sin problematizar que sea posible «la lógica» antes del suplemento—, siempre bajo la forma del *pas* (paso y no). Se recordarán una vez más las páginas del seminario XX dedicadas al goce suplementario de la mujer, la mujer que no-toda es, *n'est pas toute*³¹⁰. ¿Es no-toda frente a qué? Frente a la lógica fálica de la cual también ella participa, pero en la que no está del todo comprendida en cuanto no todo en la mujer se rige por la ley del falo. De la misma manera podría decirse que la escritura es no-toda frente a la lógica del significante que todo lo engloba. La cuestión preminente en esta parte del diálogo entre psicoanálisis *lacaniano* y deconstrucción *derridiana*, reside en aclarar si la “lógica” del suplemento es operada *en o por* el texto de Lacan, si es explícita o implícita. Responder de manera exhaustiva a estas dudas sería demasiado complicado puesto que, como ya tratamos de demostrar en el tercer capítulo de la primera parte, *Derrida y Freud. El retorno del archivo*, la cuestión del suplemento nunca permitiría de llegar a un punto firme para establecer lo que es añadido y lo que es usado como soporte. Esta imposible asunción de la indecibilidad que rodea el suplemento es bien expuesta, aunque de manera sintomática, por el psicoanalista Sergio Larriera:

³⁰⁸ Lacan J., *ibídem*. Traducción modificada.

³⁰⁹ Derrida J., *De la gramatología*, *óp. cit.* (nota 95), pág. 382.

³¹⁰ Cf. Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), en particular el VI capítulo, págs. 79-93.

A propósito del trabajo sobre el agujero que produce el lenguaje, Miller dice lo siguiente: «Al ser hablante le es necesario un escabel porque el lenguaje introduce un agujero. Hace falta un suplemento para apoyarse y salir del paso»³¹¹

Sergio Larriera, experto psicoanalista, escritor y gran conocedor de la tradición filosófica, se da cuenta que en su cita hay algo que pasa adelante y no, algo que debería ser discutido pero que es apartado, y añade:

Esta es la aproximación que da Miller a la idea de suplemento en este contexto. *Yo prefiero quedarme con esta escueta manera de referirse a la cuestión del suplemento* [subrayado nuestro]. Se podría efectuar un largo desarrollo como el que se realiza, por ejemplo, en el texto de Derrida donde se trabajan las *Confesiones* y *El origen del lenguaje* de J. J. Rousseau, una larga exposición, cientos de páginas tratando ese problema. Pero en esta pequeña frase me parece fantástica la idea de suplemento y nos vamos a quedar con ella.³¹²

El problema reside justamente en lo que es evitado por parte de un exponente del discurso psicoanalítico actual: lo que Derrida desarrolló bajo el nombre de «suplemento» y su peligrosidad implícita en particular cuando se lo utiliza como un aliado, un soporte, un *escabel*. Pues es en este momento que el suplemento se torna huidizo e indecible. Por ello, mientras acudamos a la convocación de heredar el legado de Lacan y Derrida, de la relación-sin-relación entre un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción, sin estar dispuestos a poner en relación aquello que de la deconstrucción podría desestabilizar al psicoanálisis y viceversa —ya vimos en la parte I de nuestro escrito los ejemplos de R. Major y P. Vidarte—, el diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* permanecerá mudo en su esencialidad. Pues la deconstrucción (y en cierto sentido el psicoanálisis) no habrá sido más que aquello que (le) ocurre a toda fundamentación, legitimación y sistema: la pretendida inmunidad del yo y del discurso autoconsciente —el no estar al acecho de lo

³¹¹ Larriera S., *Nudos y cadenas*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2010, pág. 21.

³¹² Larriera S., *ibídem*. Por otra parte nos referiremos al final del *Post-scriptum* que concluye esta parte, a algunas consideraciones de J.-A. Miller acerca de la ultimísima enseñanza de Lacan en torno a la cuestión de la escritura que siquiera son problematizadas en relación a Derrida.

otro encriptado que desestabiliza toda auto-fundamentación mediante el darse a sí mismo la propia ley— está siempre contaminada por una cierta autoinmunidad pues «Nada es, en efecto, más irreductiblemente singular que «yo» y, no obstante, más universal, anónimo y sustituible.»³¹³

Si tiene algún sentido interrogarse sobre la función de la escritura en Lacan es a partir del suplemento que es la escritura tal y como fue desarrollada por Derrida, como la posibilidad de la más alta constitución; interrogar si en los *Écrits* se practicó —explícitamente o implícitamente— una “lógica” del suplemento a través de su escritura y de los grafos. Aquello que desestabiliza también potencia y la deconstrucción debe ser vista como una ocasión para el psicoanálisis.

Por el momento no adelantemos acontecimientos y retornemos a *Lituraterre* que, como todo texto lacaniano, es rico en sentido —tal y como un síntoma—: su hermenéutica podría seguir por derroteros insospechables y nos vemos obligados a detenernos en algún punto. Uno de los puntos es la reafirmación de Lacan acerca de las relaciones entre escritura y significante:

Lo que se evoca de goce al romperse un semblante es lo que en lo real se presenta como abarrancamiento [*ravinement*]. Por el mismo efecto, la escritura es en lo real abarrancamiento del significado, lo que ha llovido del semblante en tanto que él hace el significante [*qu'il fait le signifiant*]. Ella no calca a éste, sino a sus efectos de lengua [*Elle ne décalque pas celui-ci, mais ses effets de langue*], lo que de ellos se forja por quien habla. Ella remonta a él solo para en él tomar nombre, como sucede con esos efectos entre las cosas que la batería significante denomina por haberlas enumerado.³¹⁴

Parafraseando: es siempre en un lugar diferente de aquel donde está, a saber, respecto al discurso, que el lenguaje atrapa cualquier cosa —y entonces también la escritura— en la red del significante³¹⁵. Lacan vuelve a poner las cosas en su sitio respecto a la

³¹³ Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 209), pág. 89. Unas pocas páginas después Derrida, siempre entorno a la cuestión del yo y de su irreductibilidad contaminada por el anonimato, escribe: «El «yo» parece advenir, como decía el otro, allí donde eso era, allí donde lo neutro impersonal del «eso», del «ello» hubiese debido ser —o seguir siendo lo que habría sido—». Un cierto homenaje a Lacan y su traducción del *Wo Es war, soll Ich werden* freudiano, nos parece incuestionable.

³¹⁴ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 25.

³¹⁵ Algunos ecos podemos rastrearlos en *La pharmacie de Platon*: «Esta sustitución [de la escritura como suplemento del habla], que tiene lugar como un puro juego de huellas y de suplementos o, si se prefiere,

pretendida anterioridad de la escritura: el significante, en todo caso, es primero. Parecería una contradicción con lo dicho poco más arriba, donde la escritura permite la ensambladura a todo discurso que habla, siempre y solo desde el Otro como lugar de la palabra, del goce inter-dicho. Para Lacan sí habría un momento lógico antes del desfallecimiento, del no-significado o no-representado: el rasgo unario como origen —por sustitución— del significante. Parecería que en Lacan se da un punto de amarre como origen de la cadena suplementaria, algo que funda la cadena (significante) sin ser comprendido en ella. ¿Pero no se infiere de todo esto que tal operación requeriría una deconstrucción operada en su mismo seno originario? Hemos de nuevo la mejor definición que se puede dar del significante en Lacan: «*C'est qu'un signifiant est ce qui représente un sujet — pour qui? — non pas pour un autre sujet, mais pour un autre signifiant*»³¹⁶, un sujeto que está siempre barrado o en deconstrucción.

Lituraterre es esto y más —tal y como ocurre con el seminario donde está inscrito—. Es como un síntoma: habla en lo no dicho. ¿Podemos reconocer en él un sujeto de la enunciación que difiere del sujeto del enunciado? Se recordará lo que pusimos en relieve del Seminario VII dedicado a la ética del psicoanálisis, a propósito de las metáforas utilizadas por Freud en la edificación de su sistema psíquico como el establecido por un proceso de estratificación sucesiva. La cuestión vertía sobre el término elegido para la designación de la *Wahrnehmung*, o «impresión del mundo» que no se da como *Prägung*, esto es, «cuño» o «impresión», sino —palabras de Freud—

en el orden del puro significante, que ninguna realidad, ninguna referencia absolutamente exterior, ningún significado trascendente vienen a orlar, limitar, controlar, esta sustitución, que se podrá considerar «loca» porque tiene lugar en el infinito en el elemento de la permutación lingüística de sustitutos, y de sustitutos de sustitutos, este encadenamiento desencadenado, no resulta menos violento» cf. Derrida J., *La diseminación*, *óp. cit.* (nota 241), pág. 132. El subrayado es nuestro porque nos parece bastante acorde con las posturas lacanianas que venimos interrogando en nuestra investigación.

³¹⁶ Es la imposibilidad de no estar inscrito en la cadena significante o, desde el momento en que se ingresa en el campo del Otro, poder salir de él, que confrontamos un pasaje de *Comment ne pas parle. Dénégations*: «Aquello que «quiere-decir» la «*différance*», la «huella», etc. —que por tanto *no quiere decir nada*— sería «antes» del concepto, del nombre, de la palabra, «algo» que no sería nada, que no dependería ya del ser, de la presencia o de la presencia del presente, ni siquiera de la ausencia, todavía menos de alguna hipersustancialidad. Y sin embargo de ella sería siempre posible la reapropiación ónto-teológica —y ciertamente *inevitable* en tanto que se habla, precisamente, en el elemento de la lógica y de la gramática ónto-teológicas—. Podemos siempre decir: la hipersustancialidad es precisamente esto, un ente supremo que permanece incommensurable al ser de todo aquello que es, que no *es* nada, ni presente ni ausente, etc. Si el movimiento de esta reapropiación parece efectivamente irreprimible, no menos necesario es el fracaso final. Pero, esto lo concedo, la cuestión queda en el corazón de un pensamiento de la *différance* o de una escritura de la escritura». Derrida J., *Psyché. Inventiones de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pág. 542. Traducción nuestra. Para Lacan —queda claro en la cita a pág. 94— la escritura no se remontaría allí —al significante— más que para nombrarse, como le ocurre a todas las cosas —*en tanto que se habla*— que nombra la batería significativa después de haberlas enumerado. El pensamiento de la escritura, por tanto, estaría contaminado por el significante sin que éste pueda, a la vez, emprender un movimiento de reapropiación que no esté destinado al fracaso.

como *Niederschrift*, a saber, «inscripción». Esta cuestión es también retomada en el seminario XVIII de Lacan y para Freud, tal y como muestra el comienzo de la carta dirigida a Fliess del 6/12/1896, la hipótesis preliminar sobre la huella y su registro para la conformación de la memoria, se volverá paradigmática:

Ya sabes que en mi trabajo parto de la hipótesis de que nuestro mecanismo psíquico se ha establecido por un proceso de estratificación sucesiva, porque de vez en cuando el material preexistente de huellas mnémicas experimenta, en función de nuevas circunstancias, una reordenación según nuevos nexos, una reescritura (*Umschrift*). Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no está disponible de manera simple, sino múltiple, registrada en capas en diversos tipos de signos.³¹⁷

Sabemos por el contenido de la carta que Freud identifica al menos tres inscripciones: a partir de las *Wahrnehmungen* (percepciones) —las neuronas que dan el soporte material donde pueden generarse tales percepciones—, tenemos los *Wahrnehmungszeichen* (signos de percepción), la primera escritura (*Niederschriften*) —y que también podemos traducir por «registro» o «transcripción por escrito»—. Es un registro incapaz de conciencia y en el cual las percepciones se ordenan según una relación por simultaneidad. Luego es el momento de la segunda inscripción, la del inconsciente, ordenada según relaciones de causalidad. En fin la tercera reescritura o inscripción, la que corresponde al «yo» oficial —el *moi* lacaniano—:

Desde este Pc las investiduras devienen conscientes {Bw (Cc) [*Bewusstsein* = consciente]} de acuerdo con ciertas reglas, y precisamente esta conciencia-pensar [conciencia cognitiva] secundaria es de efecto retroactivo (*nachträglich*) en el orden del tiempo, probablemente anudada a la reanimación alucinatoria de representaciones de palabra, de tal manera que las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí carecerían de memoria.³¹⁸

Sin desviarnos demasiado en el contenido de una carta sin duda esencial para el destino del psicoanálisis, es importante recaer en lo que Lacan subraya del pasaje freudiano concerniente la *Niederschrift*: si algo hace signo es del orden de la escritura. Como ya

³¹⁷ Freud S., *Cartas a W. Fliess 1887-1904*, *óp. cit.* (nota 260), pág. 218.

³¹⁸ Freud S., *ibídem*, pág. 219.

vimos, Lacan toma acto de ello con una cierta sorpresa en la clase del día 9/XII/1959, concluyendo con un: «*Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme*». Esta proposición en la cual recaemos es lo que identifica para nosotros —y daremos cuenta de ello— ese detalle que escapa a los designios de su autor y que son la guía del proceder analítico y deconstructivo: los puntos opacos respecto a la intención predicativa. Caemos en el detalle con efecto retroactivo, hemos de admitirlo, solicitados a ello por lo que Lacan escribirá diez años después en *Lituraterre*:

Si hubiera encontrado aceptables los modelos que Freud articula en un *Proyecto* para abrir rutas impresivas [*impressives*], no habría hecho empero metáfora de la escritura [*je n'en aurais pas pour autant pris métaphore de l'écriture*]. *Ella no es la impresión, aunque ello no le plazca al bloc maravilloso* [subrayado nuestro]. Cuando saco partido de la carta a Fliess 52^a, es por leer en ella lo más cercano al significante que Freud podía enunciar, bajo el término que forja de WZ, *Wahrnehmungszeichen*, en la fecha en que Saussure aún no lo ha reproducido (del *signans* estoico). Que Freud lo escriba con dos letras no prueba, como tampoco en mi caso, que la letra sea primaria. Trataré de indicar pues el meollo de lo que me parece producir la letra como consecuencia, y del lenguaje, precisamente por lo que digo: que lo habita quien habla [*que l'habite qui parle*]. Tomaré prestado para ello los rasgos de lo que una economía del lenguaje permite dibujar, según lo que promueve mi idea, a saber que la literatura vire quizás a lituratierra [*que littérature peut-être vire à lituraterre*].³¹⁹

A quién está referido el texto es muy evidente y es un anillo más en el infinito diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. El territorio común es una vez más un legado, el de Freud; ahí los caminos no avanzan de común acuerdo, a veces por exceso de cercanía, otras por diferencias insoslayables. Lo cierto es que Lacan no encuentra apropiada la metáfora de la escritura que Freud utiliza en sus modelos del *Proyecto*, si bien ya propusimos metáforas lacanianas ligadas a la escritura como «sintaxis originaria» y «puntuación sin texto», en momentos de la obra de Lacan muy particulares: la cuestión de la psicosis. ¿Qué pasa entonces con las metáforas escriturales? Hay sin duda una resistencia que se resalta ya en el seminario de *La ética*

³¹⁹ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 23. Sin embargo en el seminario del 26/XI/1958, Lacan afirmará que es la noción de *Vorstellungsrepräsentanz* (representante de la representación) la que «equivale estrictamente a la noción (y al término) de significante», cf. Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 197), pág. 62. La cuestión es espinosa y de difícil solución. Trataremos de dar alguna dilucidación el *Post-scriptum* de la parte III de nuestro trabajo.

del psicoanálisis, allí cuando Lacan se detiene frente la sorpresa del término *Niederschrift* utilizado por Freud para la descripción del momento fundacional de la impresión del mundo. Lo que hace signo es del orden de la escritura, según la metáfora freudiana y «*Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme*» muestra —en el sujeto de la enunciación que siempre *habla*— un deseo de que hubiera sido quizás de otro modo: «*C'est moi qui lui ai fait choisir autre terme différent*». En la negación «*n'est pas*» parece esconderse la ambivalencia del deseo que rige en el inconsciente. Como ya indicamos, no hubiéramos caído en este desliz si no nos hubiese interesado el encuentro-desencuentro entre Lacan y Derrida, la polémica que siempre les rodeó —y que es parte de la herencia—, así como lo escrito en *Lituraterre*. El pasaje que acabamos de citar es muy denso y en él se convocan más de un espectro, pues Heidegger parece convocado allí cuando se escribe que el lenguaje «lo habita quien habla [*que l'habite qui parle*]». Lo cierto es que en la carta de Freud del 6/12/1896, casi todos los *envíos* estarían ya presentes: la anticipación del significante saussuraiano en las letras WZ, la cuestión de la escritura, la presencia de Heidegger en el sempiterno retorno a Freud. Lacan, con un gesto imperioso va en contra no solo de Derrida, sino también de Freud: él no hubiera utilizado las metáforas de la escritura para describir las vías trazadas por la perforación de las impresiones —los *frayages* en los que insiste Derrida como los pasos abiertos cuyas diferencias entre sí constituirían el origen de la memoria y del psiquismo³²⁰—. Y lo remarca con fuerza: «*Elle [la escritura] n'est pas l'impression, ce n'en déplaît au bloc magique*». Pero, de la mano de Freud, sí parece que la impresión que hace signo es una escritura —por lo menos es la metáfora que utiliza y para Lacan la metáfora es también el no callar, cuyo primer efecto es hablar de otra cosa³²¹. ¿Y qué *pasa* con las metáforas? De todo. Y en otro texto fundacional de la metapsicología —*Lo inconsciente*— Freud retorna sobre la cuestión de las inscripciones y la importancia que estas escrituras consecutivas tienen para sus concepciones:

Si queremos tomar en serio una tónica de los actos anímicos, tenemos que dirigir nuestro interés a una duda que en este punto asoma. Si un acto psíquico (limitémonos aquí a los que son de la naturaleza de una representación) experimenta la trasposición

³²⁰ Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 167), pág. 277. Lacan, siempre en su seminario dedicado a la ética del psicoanálisis, destacará la importancia de las *Bahnungen*, los *frayages*, como una puesta-en-cadena (*mise-en-chaîne*), es decir, la posibilidad de establecer entre las *Vorstellungsrepräsentanz* del inconsciente las asociaciones entre las *Vorstellungen*. Cf. Lacan J., *La ética del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 243), págs. 53 y 59.

³²¹ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 76.

del sistema *Icc* al sistema *Cc* (o *Prec*), ¿debemos suponer que a ella se liga una fijación {*Fixierung*} nueva, a la manera de una segunda transcripción de la representación correspondiente, la cual entonces puede contenerse también en una nueva localidad psíquica subsistiendo, además, la transcripción originaria, inconsciente? ¿O más bien debemos creer que la trasposición consiste en un cambio de estado que se cumple en idéntico material y en la misma localidad?³²²

El texto que acabamos de citar es de los más importantes para la teoría analítica y, en particular, para los desarrollos de la temática que ve la clave del problema en el recorrido de un significante enigmático por la cadena simbólica. Se recordará lo ya comentado acerca de la representación-palabra y de la representación-cosa: la representación no aprendida en palabras queda como algo reprimido en tanto el proceso secundario no pudo relevar el proceso primario. Sabemos que Freud habla de «investiduras» y de «sobreinvestiduras» para exponer los desajustes entre los sistemas inconsciente (*Icc*) y preconscious (Prcc) y, también, para el establecimiento de la significación. Lo que sabemos es que hay transcripciones —una mítica transcripción primera a la que se superponen otras transcripciones— y Freud remarca aún más la importancia: para tomar en serio una tópica de los actos anímicos —nada de especulación, entonces— hay que volver a meditar sobre las distintas transcripciones y el paso (*pas*) o no, el abrirse paso, entre unas y otras. No obstante habrá que ser cautos y recordar lo puntualizado por Derrida: «No basta, pues, con hablar de escritura para ser fieles a Freud, se le puede traicionar de esa manera más que nunca»³²³. Y parece ser así, puesto que ya en la *Traumdeutung* se leen rectificaciones que desmienten el sistema de transcripciones de una escritura a otra, según los varios estratos en los que se conforma —en sucesión— el aparato anímico. Derrida subraya el siguiente pasaje:

«Cuando decimos que el pensamiento preconscious queda reprimido y acogido después por lo inconsciente, estas imágenes, tomadas del ámbito metafórico (*Vorstellungskreis*) del combate para la ocupación de un terreno, podrían incitarnos a creer que realmente queda disuelta en una de las dos localidades psíquicas una ordenación (*Anordnung*) y sustituida por otra nueva en la otra localidad. En lugar de estas analogías, diremos ahora, en forma que corresponde mejor al verdadero estado de cosas, que una carga de energía (*Energiebesetzung*) es transferida o retirada de una ordenación determinada, de

³²² Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), págs. 169-170.

³²³ Derrida J., *La escritura y la diferencia, óp. cit.* (nota 167), pág. 290.

manera que el producto psíquico queda situado bajo el dominio de una instancia o sustraído al mismo. Sustituimos aquí, nuevamente, una representación tópica por una representación dinámica: lo que nos aparece dotado de movimiento (*das Bewegliche*) no es el producto psíquico sino su inervación...»³²⁴

Lo que falta en la cita de Derrida es una nota que Freud agrega en 1925 a la luz de sus nuevas adquisiciones teóricas reunidas bajo el nombre de «metapsicología», que proponemos: « [Nota agregada en 1925] Fue necesario reformular y modificar esta idea cuando se reconoció que el carácter esencial de una representación preconscious es el enlace con restos de representaciones-palabra»³²⁵. Es cierto, como denota Derrida, que la escritura de la conciencia no es ni una derivación ni una repetición de la escritura inconsciente, algo así como un redoblamiento de ésta y que es necesario profundizar aquello que Freud definió como el «abrirse-paso» (*Bahnung*) mediante la metáfora de la escritura. Pero, a la vez, es oportuno mostrar la importancia del proceso de significación en Freud para la génesis de una formación psíquica, el momento preciso en el que una representación a la que no se le puede remitir una significación —no se da una sobreinvertidura que enlace la representación-palabra con la representación-cosa correspondiente— queda suspendida como símbolo mnémico (*Erinnerungssymbol*) parasitario en el sistema psíquico, o bien se transpone al cuerpo. Derrida, sin acudir a los *Estudios sobre la histeria* donde se establece el susodicho mecanismo para presentar el par agencia represora/agencia reprimida y los problemas derivados para el proceso de significación, hace proceder tales concepciones de la metafísica de la presencia en el verbo³²⁶. Sin embargo Derrida está también en lo cierto por lo que hemos leído en la n.

³²⁴ Derrida J., *ibidem*, págs. 292-293. Hemos citado la traducción de P. Peñalver que Derrida hace de este pasaje de la *Traumdeutung*. En la edición de Amorruutu en la que nos apoyamos, el paso en cuestión se encuentra en: Freud S., *Obras completas vol. V, óp. cit.* (nota 86), pág. 598: «Cuando decimos, pues, que un pensamiento inconsciente aspira a traducirse en el preconscious a fin de irrumpir desde allí en la conciencia, no queremos significar que se forme un pensamiento segundo, situado en un lugar nuevo, por así decir una transcripción junto a la cual subsistiría el original; y también respecto del irrumpir en la conciencia queremos aventar toda idea de un cambio de lugar. Cuando decimos que un pensamiento preconscious es reprimido {desalojado} y entonces el inconsciente lo recibe, esta imagen, tomada del círculo de representaciones de la lucha por un terreno, podría inducirnos a suponer que realmente cierto ordenamiento es disuelto dentro de una localidad psíquica y sustituido por otro que se sitúa en una localidad diferente. Ahora remplazamos este símil por lo que parece responder mejor al estado real de cosas, a saber, que una investidura energética es impuesta a un determinado ordenamiento o retirada de él, de suerte que el producto psíquico en cuestión cae bajo el imperio de una instancia o se sustrae de él. De nuevo sustituimos aquí, un modo de representación tópica por uno dinámico; no es el producto psíquico el que nos aparece como lo movable, sino su inervación».

³²⁵ Freud S., *Obras completas vol. V, óp. cit.* (nota 86), pág. 598, n.1. La referencia es a lo escrito en *Lo inconsciente*, cf. Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), pág. 198.

³²⁶ Derrida J., *La escritura y la diferencia, óp. cit.* (nota 167), pág. 293.

316, donde Freud todavía se pregunta, en 1915, por las transposiciones de los actos psíquicos entre los varios sistemas del aparato anímico. El genuino problema parece ser una cuestión de transcripción (*Niederschrift*) y sigue muy vigente en el aparato conceptual freudiano en contra de lo que afirma Lacan: la escritura —y sus metáforas— no es la impresión. En *Lo inconsciente* Freud sigue trajinando con los varios problemas de ensamblaje típicos de una nueva teoría: hay aspectos tópicos, dinámicos y sobretodo económicos a tener en cuenta en lo que define como «inconsciente». En el proceso primario, donde la movilidad de la energía es total por no estar ligada a ningún contenido, se le presenta el problema de las investiduras. Por otra parte habrá que tener en cuenta las contrainvestiduras en la formación del material reprimido y de las sobreinvestiduras en el devenir consciente del material percibido. La censura rige el comercio entre las varias localidades psíquicas y Freud se pregunta:

¿Por qué las representaciones-objeto (*Objektvorstellungen*) no pueden devenir consientes por medio de sus propios restos de percepción? Es que probablemente el pensar se desenvuelve dentro de sistemas tan distanciados de los restos de percepción originarios que ya nada han conservado de sus cualidades, y para devenir consientes necesitan de un refuerzo de cualidades nuevas. Además, mediante el enlace con palabras pueden ser provistas de cualidad aun aquellas investiduras que no pudieron llevarse cualidad ninguna de las percepciones porque correspondían a meras relaciones entre las representaciones-objeto. Y tales relaciones, que solo por medio de palabras se han vuelto aprehensibles, constituyen un componente principal de nuestros procesos de pensamiento.³²⁷

No solo es un componente principal de los procesos de pensamiento, sino también de la etiología de las neurosis, tal y como ya vimos en el §2 de esta parte de nuestra tesis, cuando Freud enuncia con claridad que:

[...] la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Tales sobreinvestiduras, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica

³²⁷ Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 43), págs. 198-199.

más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del *Prcc*.³²⁸

Es la representación que no ha sido sobreinvertida —o aprehendida en palabras— la que es rehusada en el proceso represivo y permanece en el interior del *Icc* (según la nueva terminología freudiana, pues según la antigua hablaríamos del símbolo mnémico que habita el psiquismo como un parásito). Por tanto, retornando a la negativa de Lacan que leemos en *Lituraterre* acerca de la impresión como escritura, en el párrafo siguiente prosigue: «*Quand je tire parti de la lettre à Fliess 52^e, c'est d'y lire ce que Freud pouvait énoncer sous le terme qu'il forge du WZ, Wahrnehmungszeichen, de plus proche du signifiant, à la date où Saussure ne l'a pas encore reproduit (du signans stoïcien)*»³²⁹. Este pasaje de *Lituraterre* se posiciona en la mitad del breve texto lacaniano —el resto ya lo comentamos: el tiempo de una *lituraterre* que borrará toda huella, la letra que hace borradura y que se distingue por ser la ruptura del semblante que disuelve todo lo que constituía forma, fenómeno—. El objeto en discordia parece ser siempre la carta que Freud envió a Fliess el 6/12/1896, donde todo apunta que los signos de percepción se dan como una primera escritura. Lacan redobla y traduce el término utilizado por Freud —*Wahrnehmungszeichen*, sustituido por la notación «WZ»— por lo más próximo al término «significante» que todavía Saussure no había hecho suyo —importándolo, a su vez, del *signans* estoico. Freud —es una de las tesis lacanianas³³⁰— anticipó a Saussure y lo que se gestó en el Círculo de Praga: el WZ, la primera escritura de las percepciones, es el significante o imagen acústica. Por lo que respecta a Lacan, en el momento en que afirma las leyes de la cadena significante y del significante elidido —lo no simbolizado—, los *Wahrnehmungszeichen* bien podrían ajustarse a esta definición. A fin de cuentas, ¿qué serían —en esta temprana terminología freudiana— los signos de percepción si no las representaciones-cosa sin las correspondientes representaciones-palabra? Aquí es donde Lacan quiere incidir para reafirmar su postura y la de Freud frente a otros tipos de interpretaciones del texto freudiano que no serían más que discursos desviantes nacidos en el seno de la Universidad. Cuando Lacan afirma que el sujeto no puede acceder al significante en el lugar del Otro (inconsciente) es porque hay un significante que se halla en el estado de *Sachvorstellung* o *Wahrnehmungszeichen* y por ello el sujeto insiste en el denominado

³²⁸ Freud S., *ibídem*, pág. 198.

³²⁹ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 23.

³³⁰ Que se reafirman, por ejemplo, en *Radiofonía*, cf. Lacan J., *ibídem*, pág. 425.

«automatismo de repetición» con el fin de representarse en la significación³³¹. Es aquello que Freud afirma a propósito del «símbolo mnémico» suspendido como el producto del divorcio entre una representación inconciliable y su afecto y, posteriormente, de lo que se anuda a él como síntomas histéricos, obsesivos o fóbicos —esto es, si ha habido una transposición al cuerpo de la libido desprendida del material patógeno reprimido, una trasposición a una representación psíquica o, en fin, si no hubo conversión y el material patógeno reprimido se libera como angustia—. O bien, como dirá veinte años más tarde —en los comienzos de la metapsicología gracias al análisis del «hombre de los lobos»—, cuando la traducción en palabras que debería permanecer enlazada con el objeto no es aprehendida —o el acto psíquico no sobreinvertido—, permanece en el interior del inconsciente como algo reprimido, originando el desencadenamiento de los síntomas.

Es necesario puntualizar un aspecto que quizás se haya escapado: Lacan retoma con fuerza en *Lituraterre* una cuestión del legado de Freud *desviado* por los efectos del discurso universitario, donde el saber es un puro semblante impulsado por el manejo de nombre propios. Si es con evidencia intempestivo incluir también a Derrida en esta puesta en escena del saber, habrá que insistir en un punto: Lacan ya en sus seminarios *Le désir et son interprétation* y, sobre todo, *L'éthique de la psychanalyse* recayó con extrañeza en la terminología freudiana utilizada a propósito de la primera imagen del mundo: nos referimos a la palabra «inscripción». En aquel tiempo el nombre propio de Derrida no había siquiera hecho acto de presencia entre las brumas de las producciones universitarias. Sin embargo Lacan, a propósito del término «inscripción», podrá decir en su seminario sobre la ética del psicoanálisis lo siguiente: «*Ce n'est pas moi qui lui ai fait choisir ce terme*», «no soy yo quien le hizo elegir ese término» —pero me hubiese gustado, añadimos nosotros—. ¿Qué hay en ese término —*Niederschriften*— que no funciona? ¿La posibilidad futura de reapropiaciones indebidas? No lo creemos, pero lo que sí es importante subrayar —*vid.* n. 270— que ya en el seminario *Le désir et son interprétation* Lacan puso el acento sobre la cuestión de las *Niederschriften* sin la necesidad —manifiesta— de negar la cuestión de la escritura en la conformación del significante. Otro aspecto llamativo es que las formulaciones sobre las *Niederschriften*

³³¹ Como sabemos esta posibilidad tampoco constituye una curación completa en cuanto la significación, perteneciendo al registro de lo imaginario, no restituye la respuesta a la falta en ser que el sujeto siente y reproduce en su compulsión a la repetición. Si hay un acceso al instinto de muerte es porque en el significante el sujeto pre-siente que él puede faltar en la cadena de lo que él es. Este aspecto no cifrado es lo que pertenece a la escritura del *sinthome* y que trataremos en breve.

se suceden —en un proceder discordante— en unos seminarios separados tan solo por un año (recordamos las fechas: 3/12/1958 y 9/12/1959), como si Lacan hubiera olvidado lo proferido solo unos meses antes. El problema de la resistencia —si la hubiera— podría circunscribirse en el orden de la *contaminación*, porque no solo la escritura contamina, sino toda la producción de metáforas que a ella se deben. De hecho en el gesto acometido por Derrida en *Freud et la scène de l'écriture*, más allá de la voluntad de hacer recaer en un escrito que tenía solo la función de describir esquemáticamente el aparato psíquico tal y como Freud lo concebía —dos sistemas: uno que percibe y otro que retiene las huellas acomodándolas—, gracias a la coyuntura de una invención llamada *Wunderblock* (pero donde no se mencionan las cuestiones de investidura, contrainvestidura, sobreinvestidura, representación-objeto, representación-palabra, etc.), se da la comparecencia de una nueva cuestión en relación a Freud: la escritura —sin embargo ya presente desde la famosa carta a Fliess del 6/XII/1896—. En éste la narración del comienzo, del origen mítico, se da como una serie de escrituras y es un aspecto sobre el cual no podemos tener duda alguna. No creemos que se trate ahora de establecer quien se posiciona en mayor cercanía al legado de Freud: tanto Lacan como Derrida esclarecen y potencian —cada uno con sus medios y estilo— el corpus freudiano. Pero sí es oportuno encaminarnos hacia la contaminación que el problema de la *escritura* —su aparición o su evitación— aporta a todo tipo de texto. Freud no podía haber escrito otra palabra que no fuera *Niederschriften*, primera escritura. Si quisieramos traducir la carta (*lettre*) en discordia con la terminología de Lacan y Derrida, ¿no tendríamos como resultado que el *significante* (*Wahrnehmungszeichen*) se da como *primera escritura* (*Niederschriften*)? Para que *ello* advenga debe haberse dado un despliegue, un receptáculo, una localidad, en definitiva, una (primera) escritura bajo el semblante de la huella. Lo que acabamos de proponer puede parecer demasiado tético e ir en contra de los supuestos que animan la presente investigación de ponernos a la escucha del diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Aun así esta aparente conclusión se despliega ante nosotros bajo las palabras de Derrida:

A lo característico de la escritura lo hemos denominado en otra parte, en un sentido difícil de esta palabra, *espaciamiento* [*espacement*]: diastema y devenir-espacio del tiempo, también despliegue, en una localidad originaria, de significaciones que la

consecución lineal irreversible, que va pasando de punto de presencia a punto de presencia, no podía hacer otra cosa que extenderlas y en cierto modo fallar su represión. Particularmente en la escritura llamada fonética. Entre ésta y el logos (o el tiempo de la lógica) dominado por el principio de no-contradicción, fundamento de toda la metafísica de la presencia, hay una connivencia profunda. Ahora bien, en todo espaciamento silencioso o no puramente fónico de las significaciones, son posibles encadenamientos que no obedecen ya a la linealidad del tiempo lógico, del tiempo de la consciencia o de la preconsciencia, del tiempo de la «representación verbal». No hay frontera segura entre el espacio no fonético de la escritura (incluso en la escritura «fonética») y el espacio de la escena del sueño.³³²

Podríamos pensar que los *Wahrnehmungszeichen* como primera escritura ordenada por relaciones de simultaneidad, *son* un despliegue de encadenamientos que no se someten al tiempo de la representación verbal. Es cierto que una primera escritura se da sin la necesidad de que la significación como proceso formativo intervenga. Entonces la cuestión bien podría asumir los tintes de unas

Láminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, suplementariamente: *nachträglich* quiere decir también *suplementario*. La apelación al suplemento es aquí originaria y socava lo que se reconstituye con retardo como el presente. El suplemento, lo que parece añadirse como lo lleno a lo lleno, es también lo que suple.³³³

Lo que rodea la importancia del *Nachträglichkeit* en las teorías de Freud es demasiado amplio para que siquiera intentemos dar unas pinceladas introductorias. El olvido que retorna, el fantaseo retrospectivo o incluso el efecto de retardo en lo concerniente la sexualidad son solo unos pocos ejemplos de todo aquello que está articulado por el efecto de retardo. Hay un caso donde se recoge un inmenso material: el hombre de los lobos y la casuística que rodea esta historia de una neurosis infantil —así como los poco mencionados *Deckerinnerungen*— que analizaremos en el §4 de la parte III de nuestro

³³² Derrida J., *La escritura y la diferencia*, óp. cit. (nota 167), pág. 298.

³³³ Derrida J., *ibídem*, pág. 291.

trabajo. En efecto, si recordamos aquello que Freud escribió en *Más allá del principio de placer*, la conciencia surge del entramado de huellas mnémicas por sustitución³³⁴, tal y como acontece entre el rasgo unario y el significante amo. Ello podría implicar que el significante primero aunque sea originado por sustitución del rasgo unario necesite de lo suplementario: ya sabemos que S_1 representa al sujeto para otro significante (S_2) y que es posible recuperar el significante amo solo a partir de la batería de los significantes (S_2) que permiten, con posterioridad, referirse a una marca primera. Solo la repetición como identificación del goce —se habla de cualquier cosa para hablar de *l'achose*— permite suponer un punto enigmático en la cadena significativa, el significante amo que la funda sin inscribirse en ella, la sola significación que causa el lenguaje sin remisión alguna: *die Bedeutung der Phallus*. Todo discurso es un discurso de semblante, de apariencia y es artefactual en cuanto habita (en) el lenguaje. Derrida en *Comment ne pas parler. Denégation*, tuvo que admitir una constante reapropiación por parte de la gramática ónto-teológica —es arduo decir si haya otra— de *eventos* como la «deconstrucción», la «*différance*», el «suplemento», el «*pharmakon*», etc., que acontecen en la clausura de la metafísica que, llegada a su cumplimiento, no haría más que deconstruirse —solo para mostrar que, en realidad, su (imposible) condición de posibilidad fue siempre la deconstrucción—. Lo cierto, como podemos leer en *Lettre à un ami japonaise*, la deconstrucción fue un evento propicio en una época en la que se trataba todo tipo de estructura³³⁵, *in primis* el lenguaje. En este gesto se trataba de ver los aspectos marginados en las estructuras, las opacidades, las intenciones ocultas en predicaciones abarcadoras, pero con la cuestión del lenguaje —la gramática onto-teológica— se reafirmaba una necesidad de seguir recurriendo a ciertos términos, si bien tachados. Ya lo hemos recordado y lo repetimos para preguntar lo siguiente: ¿si está claro para Lacan que el lenguaje atrapa todo en la red del significante —así como todo discurso que pretenda emanciparse de esta ley por estar siempre, el discurso, hablado de antemano— por qué tantas reticencias con las metáforas escriturales de Freud? Los comentarios de Derrida fueron posteriores y no fue gracias a ellos que Lacan cayó en la cuenta de una inscripción originaria que con posterioridad será significada. Debemos tener siempre presente que *das Ding* reinterpretada por Lacan es el fuera-de-significado (*le hors signifié*), aquello que de lo real padece de significante³³⁶.

³³⁴ Freud S., *Obras completas vol. XVIII, óp. cit.* (nota 53), pág. 25.

³³⁵ Derrida J., *Psyché, Invention de l'autre, óp. cit.* (nota 266), págs. 389-390.

³³⁶ Lacan J., *La ética del psicoanálisis, óp. cit.* (nota 243), págs. 70 y 146.

Algunas reticencias frente a la escritura en los límites del significante —pronto lo aclararemos— puede que constituyan cierto *síntoma* —siempre una formación de compromiso— ligado a la escritura como formación sustitutiva: «No habrá que olvidarlo: nuestra ciencia es operante solo a través de un aluvión de pequeñas letras y de gráficos combinados»³³⁷. Un suplemento que parece socavar lo que reconstituye añadiendo una falta en el origen —que deja de ser puro, único, incontaminado—: la escritura.

§11. El *sinthome* y la escritura

¿Habría *sinthome*³³⁸ sin escritura? Antes de responder a esta pregunta, haremos un breve pasó atrás, transitando todavía por una escalera de husillo que obsesivamente gira elípticamente hacia arriba o hacia abajo. En efecto, todo parece por fin haberse aclarado: con *Lituraterre* Lacan contesta con anterioridad a muchas críticas que de ahí a poco recaerán sobre él, puesto que *Le titre de la lettre* y *Le facteur de la vérité* se publicarán respectivamente en 1973 y 1975. En el *Post-scriptum* se dedicarán unas cuantas anotaciones a estos dos textos que se inscriben en un programa —es decir, una estructura— bien específico.

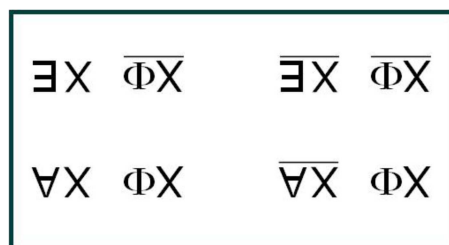
No obstante, *Lituraterre* pretende también ser un punto final sobre los derroteros de la cuestión de la escritura en auge en aquellos años. El mensaje parece ser el siguiente: ha habido muchas confusiones y desvíos desde el discurso universitario acerca de la escritura. Todo —la escritura y los ensamblajes que permite y entre los cuales Lacan destaca “el hombre” y “la mujer”— son efectos de discurso. En el lenguaje de Lacan pudimos constatar lo que conlleva la utilización de la palabra «discurso»: hay una serie de funciones que ocupan unos lugares fijos y que componen el hueso del discurso. La estructura —no hay otra palabra para la emergencia de lo inaparente— se compone de los lugares de la verdad por debajo del semblante y, en frente, del Otro por encima de la producción —esto en la primera tramitación del

³³⁷ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 114. Traducción modificada.

³³⁸ Comprender a fondo lo que indica la palabra *sinthome* en la enseñanza de Lacan requeriría muchos rodeos que por límites de tiempo no podremos transitar. Un aspecto sí lo abarcaremos, lo que liga el *sinthome* a la escritura. Sobre el *sinthome* como posibilidad terapéutica habría un muro imposible de franquear: el *sinthome*, a diferencia del síntoma, no recubriría la función de formación de compromiso, sino que identificaría aquello que no entra en la cadena del sentido, que no puede ser cifrado y por ende transmitido en o por la transferencia. Reenviamos al §4 de la parte I de nuestro escrito.

quadripode: sucesivamente, el lugar del Otro será el del goce y el lugar de la producción del plus-de-goce—. Ya nos hemos explayado en el §4 de esta parte de nuestra tesis sobre la formulación de esta teoría en Lacan³³⁹ que precede en poco tiempo a la última etapa de su enseñanza: la de los nudos borromeos. Para adentrarnos en ésta última etapa y en todo lo que en ella se refiere acerca de la función de la escritura, se hará hincapié en otra cuestión que se abrió siempre en el seminario XVIII.

Hemos visto como la enseñanza a través de la puesta en acto de los discursos conllevó la inserción de la verdad como unos de los lugares del discurso, inscribiéndola dentro del efecto posible de un discurso como aquella estructura que precede a toda toma de palabra y que conforma las posibles enunciaciones. La palabra pierde una cierta potestad con respecto a la verdad y ésta podrá decirse solo a medias, en un *mi-dire*³⁴⁰. La lógica de las fórmulas de la sexuación introducidas en el seminario XVIII:



³³⁹ Formulación sin duda en auge al final de los años Sesenta. Baste recaer en Foucault y sus análisis sobre los cambios de relación entre la mirada codificada y el conocimiento reflexivo cuales ejes de los códigos fundamentales de una cultura, en cuyo seno también el lenguaje pierde su lugar de privilegio para convertirse en una figura más de la historia del saber. Cf. Foucault M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966. *Las palabras y las cosas*, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI Editores, 1968. Lacan hará referencia a ésta obra en las clases del 27/04/1966 y del 4 y 11/5/1966 de su seminario inédito *L'objet de la psychanalyse*, versión AFI (*Association freudienne internationale*), recomendando su lectura con particular ahínco del primer capítulo, *Les suivantes*, acerca de la geometría proyectiva. El redoblamiento del cuadro de *Las Meninas*, que en su totalidad muestra una escena para la cual el cuadro, a su vez, es una escena, rompe la relación con el sujeto espectador del cuadro para poder darse como pura representación, autónoma en sí y para sí. La autonomía del cuadro como pura representación sin el soporte del espectador suprime, de hecho, el sujeto. En efecto Lacan, apoyándose en la tela de Velázquez, apuntará en su clase del 11/5/1966 la subversión del sujeto en la ida y vuelta de la pulsión que es típica de la sublimación; pero una ida y vuelta en la que la vuelta no es idéntica a la ida y, gracias a la topología naciente en Lacan —*in primis* la banda de Moebius— muestra como el sujeto, partiendo de su anverso, vuelve a su reverso en el movimiento de ida y vuelta. En otros términos, es en las dos vueltas pulsionales que podemos captar la división del sujeto cuyo cuadro de Velázquez muestra en su cierre de la representación como pura representación: la desaparición o subversión del sujeto. Lacan, a diferencia de Foucault, percibe en este cuadro en el cuadro que es *Las Meninas*, que lo que constituye su más pura esencia —la representación— no es representación, es decir que los personajes que componen el cuadro no son representaciones, sino *Vorstellungsrepräsentanz*, representantes de la representación en cuyos intersticios fluctúa el objeto *a*. Es por éste objeto que el sujeto se subvierte y cuya turbación es el objeto *a* mismo. Cf. Lacan J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X. L'angoisse, 1962-1963*, Paris, Édition du Seuil, 2004. *La angustia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 336. Ver también, a propósito de la relación entre Lacan y Foucault acerca de la discursividad. Cf. Rabaté J.-M., *Lacan literario. La experiencia de la letra*, México D.F., Siglo XXI Editores, 2007, págs. 44-55.

³⁴⁰ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 535: «*Je dis toujours la vérité: pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement: les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel.*»

muestran un intento de inscribir aquello que en el registro simbólico es imposible: la relación sexual. Es una aplicación de la (escritura) lógica a los saberes del psicoanálisis que dilucidaremos de forma muy esquemática:

\forall = Para todo

\exists = Existe

\neg = Negación

« Φ » es el símbolo del significante fálico que, por definición, es el significante que falta pero cuya referencia ordena la realidad —en cuanto causa del lenguaje— y al «hombre» y la «mujer» como efectos de discurso —incluso como «diferencia sexual»—. Entonces:

1. $\exists x \neg \Phi x$ = Existe un x que no está inscrito en la función fálica. Este x es el equivalente al padre de la Horda primitiva.
2. $\forall x \Phi x$ = Para todo x, x está inscrito en la función fálica. Este x se refiere a la posición masculina.
3. $\neg \exists x \neg \Phi x$ = No existe ningún x que no esté inscrito en la función fálica. Esta x se refiere a la posición femenina.
4. $\neg \forall x \Phi x$ = No todo de x está inscrito en la función fálica. Este *no todo* se refiere a un goce más allá del falo y que se le atribuye a la mujer que, como ya anticipamos, pertenece y no a la lógica fálica.

En una rápida ojeada se podrá constatar que las fórmulas $\exists x \neg \Phi x$ y $\neg \forall x \Phi x$ son iguales: en la primera está inscrito el Padre de la horda primordial como función mítica y necesaria, mientras en la otra se trata el goce en cuanto Otro, el goce atribuido a la mujer, el *no todo* o por fuera de la lógica fálica —un por fuera de la lógica fálica que también indicaría un por fuera del lenguaje como causado por el significante fálico—³⁴¹. No podremos explayarnos en un argumento que sin duda lo merecería sin antes mencionar que esta lógica del psicoanálisis se muestra con una escritura, afianzando lo teorizado por Lacan sobre la lógica: que solo se constituye por el

³⁴¹ Recordaremos lo comentado en el seminario XX: «Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual coma tal. El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal». Cf. Lacan J., *Aún, óp. cit.* (nota 6), pág. 17.

escrito³⁴². Este desarrollo se afianzará en el seminario XX, *Encore*, así como un cierto cierre sobre la ontología en cuanto discurso del amo³⁴³. Lacan asigna el discurso del ser a la estructura del discurso del amo tal y como se plasma asumiéndose en el rol de matriz de los otros discursos: desde un sujeto que se encuentra barrado se edifica el significante amo, el significante que representa el sujeto para otro significante que desplegará la sucesiva batería de los significantes. El sujeto surgirá de la relación entre S_1 y S_2 y no podrá que ser un sujeto reduplicado por una serie de identificaciones sucesivas o, lo que es lo mismo, un sujeto dividido cuya división inicial se establece por la relación entre un significante y otro significante —de nuevo S_1 y S_2 — que es la consecuencia retroactiva del primero³⁴⁴. Es innegable que el hombre es esa presencia que, sola, propicia una representación (*Repräsentation*) en el ente. Para Lacan el garante de mi presencia y de mi representación es el Otro, un Otro que no puede devolverme la certeza y la consistencia de mi representación, y por ende tampoco puede devolverme el significante que me representa. Por ello retorna siempre la sentencia lacaniana de que el significante representa al sujeto para otro significante.

Volviendo al seminario XX, Lacan, utilizando un juego de homofonía entre *maître* y *m'être*, deslinda una relación entre la ontología y el valor en el lenguaje del empleo de la cópula, distinguiéndolo del significante, entendiendo que todo discurso del ser es discurso del *m'être/maître* (serme y amo). Suponiendo un olvido de la raíz significante del discurso del ser —no sabemos si Heidegger está incluido o excluido y, en el caso de que lo estuviera, de qué manera—, Lacan puede afirmar lo siguiente:

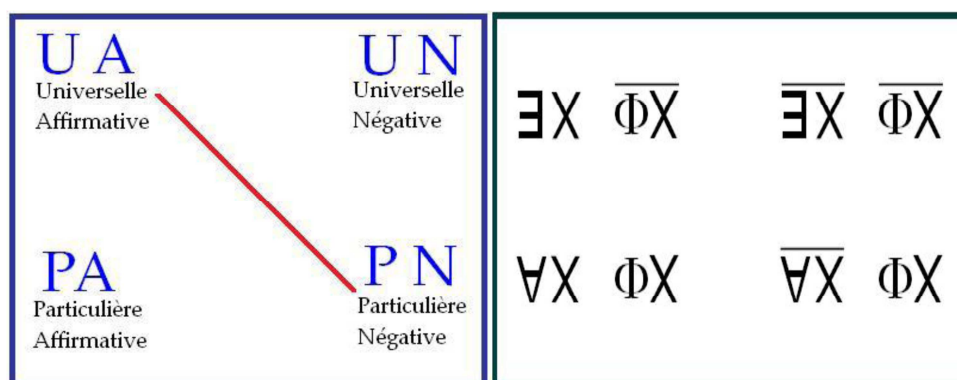
³⁴² Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 60.

³⁴³ Uno de los juegos por homofonía que Lacan emplea en el seminario *Encore*, es el que condensa el discurso del *maître* (amo) como discurso del *m'être* (serme). De tal manera se indica que la ontología, en su dialéctica continua entre el ser en acto y el poder ser o ser en potencia, deriva de la postura del amo en su relación con el esclavo: «[...] es, sencillamente, el ser de la bota, el de las órdenes, lo que habría sido si tu hubieses escuchado lo que te ordeno. Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de ello que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo. ¿Cómo volver, si no es con un discurso especial, a una realidad prediscursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso». Cf. Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 43. Se notará una vez la importancia de la escritura para identificar lo que el *maître* (amo) esconde: el *m'être* (serme).

³⁴⁴ ¿Hasta qué punto se puede trasponer el inconsciente al plano consciente? La pregunta no es capciosa porque se supone que el fin del análisis es la trasposición del material inconsciente en la esfera de la consciencia. Pero los titubeos freudianos y lacanianos a la hora de abordar lo consciente abren una brecha hacia una lógica pre-subjetiva, una lógica fronteriza de la constitución del sujeto. Dejamos la cuestión abierta para futuras investigaciones.

Es ese algo que el mismo Aristóteles piensa dos veces cuando va a proponerlo ya que, para designar el ser que opone al τὸ τὶ ἐστί, a la quiddidad, a lo que eso es, llega hasta a emplear el τὸ τὶ ἦν εἶναι, lo que se habría producido si hubiese llegado a ser, sin más, lo que estaba por ser. Parece que se conserva aquí el pedúnculo que nos permite situar de dónde se produce este discurso del ser: es, sencillamente, el ser de la bota, el de las órdenes, lo que habría sido si tú hubieses escuchado lo que te ordeno.³⁴⁵

El significante que la filosofía (entiéndase «ontología») olvida como matriz de lo que se edifica alrededor del ser, es aquello que Lacan afirma con el discurso del amo y lo imperativo que le rodea: toda la cascada discursiva o los discursos especializados se originan a partir del discurso fundante, el del amo, así como los intentos de los ideales del conocimiento de aterrizar en una realidad pre-discursiva. No hay nada que preceda el discurso en cuanto todo es efecto de éste y Lacan no podrá más que reducir la ontología a un olvido o desvío del significante como base de la copula, paso previo a toda posible constitución del discurso del ser cuya condición de posibilidad es una copula aislada del significante. Incluso la lógica aristotélica y sus categorías proposicionales son retomadas por Lacan en su clase del día 17/03/1971³⁴⁶:



Lacan destaca que la discriminación lógica en Aristóteles se cumple en los dos polos unidos por la raya roja: la «Universal Afirmativa» y la «Particular Negativa». La primera enuncia una esencia y se posiciona en la lógica siendo un enunciado del discurso. Pero Lacan hace notar que nada se opone a un cualquier enunciado lógico identificable, por ejemplo, «todo trazo es vertical», exceptuando la notación «hay algunos que no»: se trata de la particular negativa «hay trazos que no son verticales» que es la única oposición posible a una afirmación de un hecho de esencia. En efecto, en

³⁴⁵ Lacan J., *Aún, óp. cit.* (nota 6), pág. 43.

³⁴⁶ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante, óp. cit.* (nota 10), pág. 101.

la formulación aristotélica, los otros dos términos son secundarios en cuanto ni la afirmativa particular ni la universal negativa prueban algo.

Nuestra pregunta es ¿qué papel tiene la escritura en todo esto? Que la lógica de los cuantificadores es una transposición de las proposiciones a la lógica matemática, y solo posible *como* escritura. No es novedoso que se haya recaído en un aspecto tan evidente en Lacan y su recorrido: un peculiar uso de la escritura y la creación de un álgebra para la transmisión *cuasi*-integral del saber analítico. Pero a escritura lacaniana —cuyo momento álgido son sin duda los *mathemas* ya que pueden mostrar la estructura previa de todo discurso— no son independientes del decir de Lacan (cf. n. 285).

Como hemos podido analizar, también la escritura se da en cuanto efecto de discurso —sobretudo ciertos desvíos en nombre de la escritura— y Lacan pretendió zanjar el asunto con otro escrito: *Lituraterre* o la tachadura de las huellas, de la tierra mediante la escritura que hace surco. La cuestión de la huella no es novedosa en Lacan, pues ya tenemos referencias en el seminario X, *L'angoisse* (1962-1963) donde se refiere al significante como una huella borrada (*trace effacée*) y distinguiendo el signo —aquello que representa algo para alguien— del significante —lo que representa a un sujeto para otro (ser) significante³⁴⁷—. Incluso Lacan proporcionará una escritura de la huella borrada³⁴⁸:

$$\left(\begin{matrix} a \\ \S \end{matrix} \right) A$$

El significante revela al sujeto borrando su huella. Puede verse que entre *a* y *A* surge el sujeto como tachado, como no-sabido. Quizás el punto de más cercanía entre Lacan y Derrida sobre la cuestión de la huella y su borradura pueda leerse en el siguiente pasaje:

No se trata de la borradura de las huellas, sino del retorno del significante al estado de huella. La abolición del paso de la huella al significante, es lo que intenté destacar para ustedes mediante una puesta entre paréntesis de la huella, un subrayado, una tachadura, una marca de la huella. El significante es lo que salta con la intervención de lo real. Lo real remite al sujeto a la huella y, al mismo tiempo, produce la abolición del sujeto, porque no hay sujeto sino por el significante, por el paso al significante. Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.³⁴⁹

³⁴⁷ Lacan J. *La angustia*, *óp. cit.* (nota 339) pág. 74.

³⁴⁸ Lacan J., *ibídem*, pág. 76.

³⁴⁹ Lacan J., *ibídem*, pág. 165.

De hecho Lacan se referirá a estos pasajes en su *postface* escrito el 1/1/1973 en ocasión de la publicación —o *poubellication*, como solía definirla— del seminario XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964):

Ustedes no entienden stascritura (*stécriture*). Mejor así, tendrán una razón para explicarla. Y si se quedan varados, solo les costará cierto embarazo. Véanme a mí, con lo que me queda, sobrevivo. Sin embargo el embarazo ha de ser serio para que eso cuente. Pero en esto pueden seguirme a mí: no olviden que devolví esa palabra a su suerte en mi seminario sobre la angustia, o sea, el año anterior a lo que viene aquí. Lo cual es decir que de eso no se desembrazarán tan fácilmente como de mí.³⁵⁰

Volveremos más veces sobre el epílogo que escribió Lacan par el comienzo de la publicación de su serie del Seminario. Por otra parte la cita no quiere ser un intento burdo de asemejar y encontrar analogías entre Lacan y Derrida sobre la cuestión de la huella. Primero porque ambos autores son impropios para una tesis, es decir, para un intento de sistematicidad que quiera encontrar fases del desarrollo conceptual altamente demarcadas. Afirmar una analogía entre Lacan y Derrida sobre una cuestión ya es un intento de sistematizar algo que resiste a una reconstrucción sistemática. Y si insistimos tanto sobre la función de la escritura *en* Lacan es porque creemos haber detectado un momento donde Lacan se siente convocado por algunos aspectos del pensamiento de Derrida.

Retomemos el hilo de donde lo dejamos: *Lituraterre* o la tachadura de las huellas. Sabemos que para Lacan un escrito está hecho para que no se lo lea en cuanto «eso dice otra cosa»³⁵¹. Son posturas que ya se vaticinaban en la escritura de los grafos y en el álgebra lacaniana, esas letritas en las cuales la palabra toma apoyo porque allí, en la letra, se escribe algo no se dice —lo cual ya apunta una posible función de la escritura distinta a la mera fonetización de una marca—. El asunto, como es sabido, no terminó ahí y volvió a retomarse con fuerza en seminario XXIII, titulado *Le sinthome*, del año académico 1975-1976 y en el que se tematizan los nudos borromeos. Estos se empezaron a tramitar en la clase del 9/II/1972 del Seminario XIX³⁵² y luego reaparecieron con más fuerza y continuidad en el muy conocido y comentado Seminario

³⁵⁰ Lacan J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 289.

³⁵¹ Lacan J., *ibídem*, pág. 287.

³⁵² Lacan J., ... *o peor*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 91.

XX, *Encore*. Volverán en el seminario XXI, *Les non dupes errent* —cuya traducciones podrían ser *Los no incautos yerran*, *Los desengañados se engañan* o bien, siempre por homofonía, *Los nombres del padre*— del año 1973-1974. Pero los nudos se afianzarán como la parte final de la enseñanza lacaniana en el seminario siguiente, el XXII, *R.S.I* —también inédito— y se anudarán con la cuestión del padre como *sinthome* en el seminario que lleva a éste por título. En el que nos detendremos es en la relación establecida por Lacan entre los nudos y la escritura.

En el seminario del año 1972-1973 que trata de los tres registros, Real, Simbólico e Imaginario, Lacan avanza una hipótesis que ya se contiene en germen en el seminario XVIII donde la escritura es la condición de posibilidad tanto de la lógica como de la topografía: la escritura es la que soporta el registro de lo Real, lo imposible, en cuanto no hay otra idea sensible de lo Real —que, ya se sabe, es para Lacan «lo imposible», aquello que no tiene fisuras³⁵³—. Esta tesis —si así podemos referirla— vuelve en el seminario del día 13/01/1976:

Me interesa la escritura porque pienso que históricamente se ha entrado en lo real por fragmentos de escritura, a saber, se cesó de imaginar. La escritura de las letritas matemáticas sostiene lo real.³⁵⁴

Para ser justos con Lacan hemos de subrayar —más allá de la presencia de Derrida que puede leerse en determinados virajes lacanianos— que en el final de su enseñanza éste retorna a temas de sus orígenes: la psicosis, la “escritura” y Joyce³⁵⁵. Hemos puesto la palabra «escritura» entre comillas porque es el gesto de la vuelta hacia la escritura que tratamos de analizar. En lo que se refiere al genio dublinés y la descomposición ejercida por éste sobre el lenguaje hasta la anulación de la identidad fonatoria (*phonatoire*), le permite a Lacan reflexiones como la siguiente:

Sin duda hay en ello una reflexión sobre la escritura. Por medio de la escritura de palabras se descompone imponiéndose como tal, a saber, en una deformación de la que

³⁵³ Lacan J., *R.S.I.*, clase del 17/05/1974. Versión AFI. « [...] *le Réel c'est l'écriture* ».

³⁵⁴ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 66.

³⁵⁵ Lacan asistió con veintidós años a la primera lectura del *Ulysses* en la librería *Shakespeare and Co*. Cf. Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 14), pág. 33.

resulta ambiguo saber si se trata de liberarse del parásito palabrero del que hablaba hace poco o, por el contrario, de dejarse invadir por las propiedades de orden esencialmente fonémico [*phonémiques*].³⁵⁶

Seguir la importancia de la psicosis para Lacan nos llevaría lejos y algunas conclusiones las hemos apuntado en el segundo capítulo de la primera parte. Sin duda la psicosis será el tema más recurrente en Lacan y será interrogada como fenómeno del pensamiento. Lo que quedó velado es que, junto con la psicosis, será interrogada de una manera más errática también la «escritura» —y Lacan lo recuerda citando uno de sus primeros artículos: *Écrits inspirés*³⁵⁷, texto publicado en 1931—. Su título completo es *Écrits «inspirés»: schizographie* y apareció en *Les Annales Médico-Psychologiques* (1931) vol. II, págs. 508-522, luego incluido en la publicación de su tesis doctoral en 1975 por la editorial Seuil. El fenómeno que mayormente interesó a los autores (además de Lacan hay que citar J. Lévy-Valensi y P. Migault) es que entre las formas incoherentes de lenguaje que se reúnen bajo el término de *schizofasie*, hay algunos que hacen su aparición exclusivamente en el lenguaje escrito³⁵⁸. Se trata de una posibilidad inherente a la sola escritura puesto que escapa a la palabra oral. También sus *Écrits* serán siempre de esta índole: inspirados por la *schizographie*. Es lo que hemos tratado de mostrar, con nuestro zigzagueo, durante toda la primera parte: los *Escritos* de Lacan, por muy *inspirados* que sean, no están sometidos como tal al logos y al significado trascendental, y esta no-inclusión es uno de los aspectos de la función de la escritura en Lacan no pensada en el momento de su ejecución. Para éste la escritura —no tematizada

³⁵⁶ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 94.

³⁵⁷ Lacan J., *ibídem*, pág. 76. Sobre esta publicación ver también los comentarios de Rabaté J.-M., *Lacan literario. La experiencia de la letra*, *óp. cit.* (nota 339), págs. 247-248.

³⁵⁸ Reproducimos por entero el pasaje en cuestión: «Con el título de esquizofasia [*schizophasie*], muchos autores han puesto de relieve el alto valor atribuido a algunas formas más o menos incoherentes del lenguaje, no solo como síntomas de disturbios profundos del pensamiento, sino también como reveladores de su estadio evolutivo y de su íntimo mecanismo. En algunos casos, estos disturbios aparecen exclusivamente en el lenguaje escrito [*ces troubles ne se manifestent que dans le langage écrit*]». Lacan J. *et al.*, *Écrits «inspirés»: schizographie*, *Les Annales Médico-Psychologiques* (1931) t. II, pág. 508. Traducción nuestra. Para no extendernos demasiado, aportaremos una referencia de uno de los autores que nos acompañan en el camino emprendido con nuestro trabajo y que muestra, una vez más, la importancia de la escritura en la terapia —particularmente en la estructura de la psicosis—. Se trata del escrito de Jorge Alemán *La invención de una transferencia (una psicosis “bajo transferencia”)*, en cuyas páginas muestra el rol determinante que asumió en la terapia el momento en que el paciente, declarado esquizoparanoide con manías de persecución, empieza a traer en las sesiones escritos para comentarlos y, una vez finalizada la tarea, destruirlos y depositarlos en el cenicero. Esta dinámica permitió la apertura de una brecha, el paréntesis, para el establecimiento de una transferencia siempre precedida por la forma del estilo indirecto. En palabras de J. Alemán: «Finalmente no se puede olvidar que el paréntesis es un hecho de escritura y que surge en la época que sus escritos se volvieron un hecho ya regular en sus sesiones», cf. Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, *óp. cit.* (nota 146), págs. 180-185.

tal y como lo hizo Derrida, sin duda, pero a cada cual le compete su misión— siempre fue *otra* (*autre*). Lacan ya recurrió a la fórmula «*autre écriture*» para describir lo que sucedía en el inconsciente:

Je crois qu'on peut employer l'image d'un palimpseste, vous savez, ces manuscrits sur lesquels un premier texte avait été effacé pour être recouverts d'une autre écriture. Oui, un palimpseste, vous avez deux textes à lire dont un ne surgit que là où l'autre a des défaillances, mais qui ne se relie pas du tout au premier texte et que vous ne pouvez pas entendre, aussi longtemps que sa structure n'a pas été reconnue.³⁵⁹

Es sorprendente leer como para describir el trasvase de un registro de signos a otros, Lacan toma prestada la imagen del palimpsesto, los manuscritos antiguos que aún conservaban las huellas de una escritura borrada con anterioridad. Es una imagen muy similar a la que Freud recurrió para explicar cómo el impacto de los *Wahrnehmungszeichen* —el significante en Lacan— se van reordenando en una serie de inscripciones sucesivas, de la que se mantiene una huella (*écart*) de las primeras inscripciones. Es desde esta vía que empezó la relación fecunda entre Derrida y Freud, una vía —la de la escritura— que, como hemos visto, Lacan no siempre apoyó.

Hubo que esperar el final, la teorización de los nudos borromeos como *escritura otra*, para que se diera una re-conjunción con el principio ya dislocado, desde siempre, por la *schizographe*. Un aspecto llama la atención: que Lacan retome un escrito tan antiguo que no se cita en sus *Écrits* y que tampoco aparece en el seminario tercero dedicado a las psicosis. Parecería que al final de su enseñanza la cuestión es diferente: la escritura se reafirma en su autonomía —ya patente en los *Écrits*— y su función es la de apoderarse de ese imposible que es lo Real lacaniano —aspecto novedoso—. Primero fue el movimiento detectado con claridad en el seminario XVIII: la escritura se distingue de la palabra que puede apoyarse en ella —primera concesión de autonomía—; además posibilita la lógica y la topología —es *la* condición de posibilidad—; por último es el soporte de lo Real. Esto es cada vez más cierto en cuanto Lacan *escribe* lo real mediante los nudos, pese a la posibilidad del trauma: «Considero que haber enunciado, mediante una escritura, lo real en cuestión, tiene el valor de lo que se llama generalmente un traumatismo.»³⁶⁰ Dichas conversión de la escritura que va de

³⁵⁹ Lacan J., entrevista con Gilles Lapouge, *Le Figaro Littéraire*, 1/12/1966, n° 1076, pág. 2.

³⁶⁰ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 128.

una simple representación de la palabra a —siempre bajo la guía del significante lacaniano— la posibilidad de inscribir lo real, se introduce en los seminarios inéditos *Les non-dupes errent* y *R.S.I.*, para consolidarse —y ahora trataremos de analizar la economía de este gesto— en el seminario *Le sinthome*. Hemos escrito que dicha conversión «se introduce» y no que «se gesta», pues creemos haber demostrado en los párrafos anteriores como dicha gestación pertenece a seminarios y textos más antiguos, como *L'envers de la psychanalyse*, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* y *Lituraterre*.

El traumatismo de enunciar lo real mediante la escritura puede ser doble: por un lado afectar a los oyentes —algo que Lacan se apresura a desmentir en cuanto afirma no tener razones especiales para un resentimiento de este tipo—. Pero por otro lado también puede ser un traumatismo debido a ciertas resistencias que ya encontramos en *Lituraterre* y mucho antes —y nos referimos a las resistencias comentadas en una clase del seminario VII acerca del término *Niederschrift* utilizado por Freud—:

La rememoración es evidentemente algo que Freud forzó por completo gracias al término *impresión* [*impression*]. Él supuso que había cosas que se imprimían en el sistema nervioso, y las proveyó de letras, lo que ya es mucho decir porque no hay ninguna razón para que una impresión se represente como algo tan alejado ya de la impresión como es una letra. Ya hay un mundo entre una letra y un símbolo fonológico.³⁶¹

Retorna una vez más la cuestión de la *impresión*, subrayada en el texto de Lacan, para volver a los *orígenes* del pensamiento freudiano que en su momento no fueron del agrado de Lacan por utilizar metáforas escriturales para la representación de las rutas impresionables en el sistema psíquico. Ahora, sin embargo, el *Proyecto* tiene la validez de ser un modelo en el momento que trató de representar la cuestión de la *impresión* mediante redes. Lacan se propondrá una nueva forma —que es una nueva escritura que supone a la vez una nueva geometría—: «Debe establecerse otra geometría sobre la cadena»³⁶², la de los nudos.

³⁶¹ Lacan J., *ibídem*, pág. 129.

³⁶² Lacan J., *ibídem*, pág. 111.

En las cuestiones inherentes a la evolución de la función de la escritura en Lacan, se puede valorar como ésta es, a la vez, un suplemento:

Este nudo es apoyo para el pensamiento, pero, curiosamente, para obtener algo de él, hay que escribirlo, mientras que, solo con pensarlo, no es fácil representárselo y verlo funcionar, ni siquiera el más simple. Este nudo, este *nudo bo*, conlleva que hay que escribirlo para ver cómo funciona. Llamarlo *nudo bo* recuerda algo que se menciona en alguna parte en Joyce — *donde en el monte Neubo se nos otorgó la ley*. Una escritura es, pues, un hacer que da sostén al pensamiento.³⁶³

Lo que se acaba de citar es de suma importancia respecto a lo que Lacan pudo articular en otros momentos de su enseñanza. Para Lacan el pensamiento descansa sobre el lenguaje³⁶⁴ y su famosa sentencia de que no hay metalenguaje, *il n'y a pas de métalangage*, puede sostenerse en el hecho de que cualquier formalización del lenguaje, incluso los *mathemas* —que por fundarse en la matemática son enteramente transmisibles—, puede sustentarse sin hacer referencia a la lengua. Resumiendo, cualquier metalenguaje no tiene subsistencia sin la lengua que se usa para sustentarlo, lo cual indica que ningún metalenguaje subsiste de por sí. Ahora nos topamos con un ejemplo de escritura que sustenta el pensamiento —y, por qué no, el lenguaje—. Si por un lado los *mathemas*, ejemplo de escritura formalizada del psicoanálisis, no se sustentan por fuera del decir —de Lacan—, la escritura —formalizada o no— presenta la posibilidad de la cognición y constitución de la cosa del pensar. A la vez pertenece al lenguaje y en él se fundamenta; a la vez es no-toda y transita por fuera de la lógica significante. No necesariamente es una conclusión forzosa si la escritura *otra* es también la posibilidad más alta de toda constitución: lo Real.

Esto nos lleva a la cuestión candente de la lógica suplementaria: si el apoyo que la escritura de los nudos favorece al pensamiento es una añadidura o una sustitución de éste. Recordemos que en *los orígenes de* Derrida y su introducción a la cosa del pensar, éste propone la siguiente reflexión desde el comentario a *El origen de la geometría* de

³⁶³ Lacan J., *ibídem*, pág. 142.

³⁶⁴ Hay muchos pasajes de la obra de Lacan que lo sustentan, pero aquí remitiremos a Lacan J., *Aún, óp. cit.* (nota 6), pág. 134.

Husserl: «El acto de escritura es, pues, la más alta posibilidad de toda “constitución”»³⁶⁵. De hecho, la escritura como *pharmakon* es ya inteligible en el comentario que Derrida hace de la tardía obra de Husserl donde la escritura contribuye a fundar la objetividad absoluta de la verdad, no siendo, simplemente, un *corpo* sensible constituido —lo que en alemán se denomina *Körper*— sino un *Leib*, cuerpo propio y constituyente. La escritura es *a la vez* «acontecimiento fáctico y surgimiento de sentido»³⁶⁶. El «acontecimiento fáctico» y el «surgimiento de sentido» bien podrían ser una síntesis de aquello que Lacan nombró como «discurso sin palabras» al que nos hemos referido en los párrafos anteriores. ¿Y cómo se constituye el discurso sin palabras para Lacan? Por el acto de la más alta posibilidad de toda constitución:

Prefiero un discurso sin palabras, lo que no designa más que el discurso que sostiene la escritura. Tomémonos un tiempito para medir el alcance de lo que enuncio en este punto, y que es absolutamente solidario de todo lo que empecé a enunciar con la triplicidad de lo simbólico, lo imaginario y lo real.³⁶⁷

También nosotros deberemos tomarnos un tiempo para desbrozar lo que Lacan nos transmite toda vez que la escritura aparece en sus enunciados. Los tres registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real fueron el *leit motive* que acompañó toda la obra de Lacan, el hilo rojo conductor de su aparato conceptual al lado de la exploración de las psicosis. El sostén de la escritura o la escritura como sostén, la condición de posibilidad de la más alta constitución, es solidario —con el *pharmakon*, el suplemento, el *grama*, etc.— de lo más íntimo a lo que nos introduce el psicoanálisis: el discurso sin palabras, ya anunciado con la triplicidad de los tres registros. ¿Estamos frente a otro caso de «fraternidad de un decir», como con Heidegger y su *Verborgenheit*? Sabemos que, pese a las variaciones, lo simbólico es aquello que engloba el lenguaje, la actividad significante *tout court*, el inconsciente como *ça parle*, mientras lo imaginario es aquello

³⁶⁵ Derrida J., *L'origine de la géométrie*, París, PUF, 1962. *El origen de la geometría*, trad. D. Cohen, V. Waksman, Buenos Aires, Ediciones Manatí, 2000, pág. 86. Estas cuestiones también fueron subrayadas por Rabaté J.-M., *Lacan literario. La experiencia de la letra*, *óp. cit.* (nota 339) págs. 243-245. El autor prosigue afirmando que Lacan no entendió la crítica derridiana del logocentrismo —y estamos dispuestos a admitirlo en parte—, pero tampoco hay ningún comentario sobre lo expuesto por Lacan en *Liturgie* tal y como lo planteamos en el §10 de esta parte de nuestro trabajo.

³⁶⁶ Derrida J., *ibídem*, p. 96

³⁶⁷ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 148.

que nos da las coordenadas de la génesis del yo a partir del otro por sucesión de identificaciones, el comienzo de la captación jubilaria que puede tomar dos vertientes: la fascinación o la agresividad. Y lo real, finalmente, lo que no tiene fisuras, lo que no se deja simbolizar, lo imposible. ¿Cómo se solidariza la *escritura* con lo anunciado por los tres registros? Podríamos afirmar que es gracias a una cierta reflexión sobre la escritura como se da un giro importante en el pensamiento de Lacan: de lo simbólico —que durante el periodo de los *Écrits* detendrá un estatuto especial—, paulatinamente se dará una inclinación de la balanza hacia lo real. ¿Qué ejemplos tenemos de lo real que logra articularse en un discurso, que traspasa las fronteras de un lenguaje dominado por teoría de la comunicación y del significado pleno, esto es, imaginario? Un ejemplo es el neologismo *lalangue*, sin espacio, imposible de distinguir de *la langue* a menos que no nos apoyemos en la escritura. ¿Qué pretende decir Lacan mediante este neologismo? Que el fondo desde el cual se han originado todos los discursos acerca del lenguaje son solo elucubraciones científicas a partir de *lalangue*, un fondo común que pretende mostrar que la intención comunicativa del lenguaje es secundaria respecto a su verdadera esencia: la de ser un aparato que allí donde habla, goza al estar recorrida por el silencio de las pulsiones —y (el sujeto) no sabe nada de ello—. De la misma manera la distinción entre *symptôme* y *sinthome* solo puede captarse mediante la escritura, pero la distinción se mostrará radical: sabemos —lo articulamos bastante en el §2 de esta parte de nuestra tesis— que para Freud el síntoma nunca dejará de ser más que una formación de compromiso, es decir, el surgimiento de una señal allí donde el sujeto no puede insertar una significación, simbolizar la realidad, una emergencia que rellena el hueco en cuanto la cadena del sentido no admite vacíos. De no ser así caería toda la teoría de la sobredeterminación del síntoma: la reactivación —mediante un elemento del “presente”— del trauma que quedó sepultado en el inconsciente y que por ello puede retornar. Para aflorar en la cadena signifiante y poder así ser cifrado, un síntoma latente debe poder actualizarse en un elemento actual potencialmente significable. Solo así el síntoma puede emerger en calidad de formación signifiante y a este respecto referimos el importante pasaje de Freud acerca del caso de Dora y que volvemos a recordar: un síntoma está formado por sucesión y simultaneidad de significados y es por ello que puede re-actualizarse en la actualidad —sin duda por efecto de retardo— con un pasado que nunca fue presente. Y ello se debe a que, para Freud, la existencia humana está siempre sumergida en una actividad comprensora, estableciendo nexos asociativos en los cuales no puede haber ningún espacio vacío: allí donde no se pudo rellenar porque

faltaba la palabra o porque el acontecimiento era demasiado imprevisto para poder ser simbolizado, emerge una formación de compromiso que se reactivará en cuanto se pueda unir la representación-cosa flotante en el inconsciente con la respectiva representación-palabra. El inconsciente nos recuerda siempre esto y es por ello que el síntoma siempre puede ser interpretado, descifrado, porque es, como la palabra, un nudo de significaciones. ¿Qué pretende Lacan, entonces, introduciendo la escritura del *sinthome*? Individuar ese resto que ni siquiera ha podido formar parte de la formación de compromiso, algo que ha quedado fuera de toda posible significación o re-significación con efecto de retardo: el *sinthome* es aquello que no puede ser cifrado, lo inconsciente que no se transfiere, que no se introduce siquiera en las formaciones del inconsciente —y un ejemplo del *sinthome* es la compulsión a la repetición, que Lacan desarrollará en su concepto de *jouissance*—. Según la formulación de Freud, la *Wiederholungszwang* nunca podría ser un síntoma, esto es, una formación de compromiso. El síntoma freudiano surge de la dialéctica oposicional entre el principio de placer y el principio de realidad, los dos principios soberanos —uno más que otro— del psiquismo. Pero la individuación de la «compulsión a la repetición» que modificó de forma implacable toda la historia del psicoanálisis como terapia, puesto que supone la imposibilidad de curar al ser humano mediante la transferencia, modificó todo el panorama futuro. ¿Habría podido Freud incluir la «compulsión a la repetición» en su concepción del síntoma? Imposible desde el planteamiento susodicho que hace del síntoma una formación de compromiso que debe interceptar lo no simbolizado, estructurarlo en una amalgama significativa alrededor del cual el yo puede construir su fantasmaticación, es decir, su “realidad”. Para Freud la «compulsión a la repetición» es la estructura y no algo sintomático. Lacan, al incluir la repetición en un circuito sintomático, trata de ir más allá de Freud para poder operar en eso que él llamará el *sinthome*, aquello que permite ligar los tres registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario en un único nudo —¿y una única cripta?³⁶⁸.

En Lacan, como hemos comprobado, los nudos borromeos son una escritura que permiten trazar un fragmento de lo que él denomina «Real», aquello que implica la ausencia de la ley. Para poder tratar aquello que siempre retorna en una cadena que no es significativa y que no puede transferirse ni cifrarse, se necesitará el apoyo de una

³⁶⁸ Una excelente síntesis de la conjunción entre el *sinthome* y *lalangue* se encuentra en Alemán J., *Soledad: Común*, Madrid, Clave intelectual, 2012, págs. 14-17. Para las relaciones del *sinthome* con la cripta reenviamos al §4 de la parte III de nuestro trabajo.

escritura no ligada enteramente a las leyes del significante y de la representación de representación que constituyó siempre a la escritura fonética. La cuestión, una vez más, es la escritura y su función en y para Lacan:

Una escritura es, pues, un hacer que da sostén al pensamiento. A decir verdad el nudo bo cambia completamente el sentido de la escritura. Confiere a dicha escritura una autonomía, tanto más notable cuanto que hay otra escritura, esa que resulta de la que se podría llamar una precipitación del significante. En ella insistió Derrida, pero es completamente claro que yo le mostré el camino, como ya lo indica suficientemente que no he encontrado otra manera de sostener el significante más que con la escritura de S mayúscula.³⁶⁹

Pese al gesto de reapropiación de posturas derridianas que según Lacan anticipó él mismo —aspecto, el da la primacía del concepto, que retomaremos enseguida—, se puede ver una convocación mutua en la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. El punto en común sería el estatuto misterioso e inasible de la escritura como *pharmakon*. Lacan definió, en su enseñanza tardía, la escritura como «la huella que deja el lenguaje»³⁷⁰, pero, a la vez, como *el* acto constitutivo que posibilita el lenguaje y un cierto más allá de este: lo Real.

Pese a lo que se podría interpretar como un homenaje a Derrida, Lacan permanecerá inflexible sobre un punto: «El significante es lo que queda, pero lo que se modula en la voz no tiene nada que ver con la escritura»³⁷¹. Lo que se modula en la voz y es el legado que el psicoanálisis freudiano nos ha aportado, es lo que se escribe con los grafos y los esquemas que Lacan ideó desde muy temprano en su producción. La “palabra” «*l’achose*», invención tardía, donde la cosa habla del resto, del objeto *a* causa del deseo, lo que se separa (*se détache*) y cae del sujeto provocando angustia —señal de lo real, de aquello que no engaña—, podría seguir, pese a las apariencias, las vías de un homenaje velado a Derrida. Una vez más es por la escritura que esto se puede producir —el saber del psicoanálisis como (la) articulación del inconsciente—.

³⁶⁹ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 142.

³⁷⁰ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 149

³⁷¹ Lacan J., *ibídem*.

Lacan renueva con fuerza —a la luz de las reflexiones derridianas— la autonomía de la escritura, de *su* escritura, no la de los *Écrits* —que según nosotros ya mantenía una cierta lejanía de la función vulgar de la escritura fonética—, sino la escritura *otra*, la de los nudos, la que pueda hacer la primera filosofía que se sostenga —en el sentido que el nudo es un soporte que da *sentido*, puesto que éste se *anuda*³⁷²—. La filosofía, entonces, primera o última que sea, se sostiene solo por la escritura. Pero esta es la historia de Derrida y de la proscripción del *pharmakon* llamado «escritura». Lacan lo practicó sin reparar mucho en ello o, quizás, reparando solo con efecto de retardo, *après-coup*, participando de cierto olvido. Pero es innegable —como creemos haber demostrado— que los grafos y la escritura lacaniana son ya un intento en este sentido, un cuerpo constituido y, a la vez, constituyente. El mejor ejemplo es el citado y comentado varias veces: *l'achose*, solo reconocible por la escritura, *parle d'elle même*. Lacan, sin embargo, aporta otro ejemplo para reconducir la reflexión sobre la escritura a su terreno:

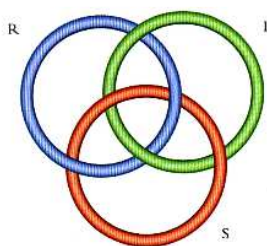
Esto es lo que caracteriza la letra con la que acompaño este *osbjeto* [*osbjét*], a saber, la letra *a* minúscula. Si reduzco este *osbjeto* a esta *a* minúscula, es precisamente para marcar que la letra no hace en esta oportunidad más que mostrar la intrusión de una escritura en tanto otra [*autre*], con una *a* minúscula. *La escritura en cuestión viene de otra parte que del signifiante* [subrayado nuestro]. No fue sin embargo ayer cuando me interesé en este estatuto de la escritura, y cuando la promoví la primera vez que hablé del rasgo unario, *einzigster Zug* en Freud.³⁷³

Es cierto que Lacan, nos hemos detenido más arriba, trata la escritura por primera vez en el seminario IX, *L'identification*. Pero es también cierto que respecto al significante

³⁷² Lo aquí expuesto mantiene una directa relación con el ya citado artículo de Lacan *Discurso sobre la causalidad psíquica* (1946), en el cual podemos leer lo siguiente: «La palabra no es signo, sino nudo de significación», cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 165.

³⁷³ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 143. Derrida, en *Envíos*, apuntará lo siguiente: «Padezco (pero como todo mundo ¿no? al menos yo lo estoy al tanto de ello) de una verdadera patología de la destinación: siempre me dirijo a alguien distinto (¡no, a alguien más!), pero ¿a quién? Me absuelvo pues hago notar que eso depende, antes que de mí, del poder, trátase del signo del que se trate, el “primer” trazo, la “primera” marca, hacerse notar, precisamente, hacerse repetir, y por ende dividir, desviar de cualquier destino singular, y eso por su posibilidad misma, por su dirección misma. Es su dirección la que lo convierte en una tarjeta postal que multiplica, hasta ser muchedumbre, a mi destinataria.», cf. Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 113-114. Retomaremos esta cuestión en los §§6 y 8 de la parte III de nuestro escrito.

la escritura mantenía una relación de *ens creatum* —si así podemos expresarnos— desde el momento en que está atrapada, como cualquier otra cosa, en la red del significante y por ello es solo por un efecto del discurso que de la escritura se pudo hablar como «archiescritura». Sin embargo, en la etapa final de la enseñanza lacaniana, la escritura *otra* detiene una procedencia distinta a la del significante —que deriva del rasgo unario por sustitución—. Además de permitir la ensambladura a los discursos que desvían —el *pharmakon* como veneno—, la escritura también permite (la escritura de) la cadena borromea a la que se la llama «nudo», en tanto es la individuación del sentido en lo sin ley —el *pharmakon* como remedio—.



Nudo borromeo

Por un lado desvía y por otro permite la mostración de fragmentos de real³⁷⁴. Pero la escritura, *otra* o no, fue también la que permitió la lógica de los cuantificadores y los grafos. Podemos aventurarnos y preguntar si Lacan practicó sin reflexión en los años Cincuenta lo que Derrida propuso después como escritura no sometida al logos³⁷⁵, una

³⁷⁴ J. Alemán y S. Larriera sostienen, apoyándose en Lacan, que la escritura nodal es inseparable del decir lacaniano: es, ante todo, un acontecimiento vinculado al decir de Lacan, cf. Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007, pág. 159. No dudamos que haya una interdependencia entre el decir de Lacan y los nudos —así como sucede con los *mathemas* y los cuantificadores o fórmulas de la sexuación—, pero son todos ejemplos de una escritura que, al provenir de otra parte que del significante, mantiene una autonomía y es la condición de posibilidad de un pensamiento que sin la escritura no podría sostenerse ni formularse.

³⁷⁵ Tampoco el sometimiento a la verdad que se patentiza en los *Escritos* puede ser esquematizado bajo el lema del sometimiento a la verdad como *primum signatum*. Si es cierto que Heidegger tuvo mucha influencia en el Lacan de los años Cincuenta, no hay que olvidar aquello que escribe de la verdad en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* donde la verdad puede identificar su garantía de la palabra que a la vez la instituye en una estructura de ficción. Toda la temática de la verdad y la ficción en Lacan en sus relaciones con el «*echt*» heideggeriano, merecerían un atento estudio que se insertaría en las relaciones entre Lacan y Heidegger. La confrontación de muchos intelectuales del siglo XX con Heidegger mostraría entre éstos —inclusive Derrida— un fondo común: la apropiación denegada de cierto contenido de la filosofía heideggeriana. Por otro lado, la temática del lenguaje como instrumento de la mentira humana atravesado de lado a lado por el problema de la verdad podría estar condicionado, en su formulación, por los comentarios de Kojève sobre el lenguaje de la *Zerrissenheit*, el lenguaje de la *laceración* por el cual todos los valores son invertidos y la franqueza del ser no podrá más que revelar, a través de su discurso, su impostura. Un lenguaje, entonces, que es la condición ficticia de toda verdad. Cf. Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.* (nota 153), págs. 130-131.

escritura que no es significante de significante. Es cierto que Lacan —a sabiendas o no, hemos aquí el misterio— escribió la *otra* escritura, una escritura por fuera de la lógica del significante, característica en común con el goce (suplementario) femenino. Afirmar si estos planteamientos pudieron ser propiciados a partir de que Derrida indicara ciertas vías, es algo que no tiene una respuesta concluyente, pero que pertenece al diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Para nosotros es también importante añadir lo siguiente: Lacan pudo haber planteado los nudos como dibujos o como topología —que está contaminada por la escritura— sin tener necesariamente que recurrir al nombramiento de la escritura. Los nudos como escritura *otra* son con certeza un homenaje a Derrida, tal y como lo apunta J.-A. Miller en *Nota paso a paso*, uno de los anexos a la edición del seminario XXIII³⁷⁶. La relación-sin-relación entre Lacan y Derrida fue sin duda una relación de amor —problemática y turbulenta como la casi totalidad de las relaciones amorosas—. «Vean, creo que Lacan y yo nos hemos amado mucho»³⁷⁷ y las exclamaciones « ¡Qué es lo que Lacan no habría dicho! ¡Qué es lo que no habrá dicho!»³⁷⁸ pueden encontrar aquí parte de su fundamentación y respuesta.

Lo expuesto hasta ahora no quiere ser más que un enfoque en la difícil tarea de definir una parte relativamente modesta —por número de páginas, al menos— de la producción lacaniana: el tema de la escritura y su función. La función, claro está, se referiría solo al psicoanálisis, si bien es cierto que «lo lacaniano» se presta, desde el momento que se originó —al menos en parte— *desde* la universidad, a un comentario y a una confrontación académica. Con ello no queremos demostrar que Lacan y sus teorías puedan ser secularizadas o, cuanto menos, esquematizadas en un marco conceptual rígido.

La reflexión lacaniana sobre la escritura no está escrita —exceptuando el texto *Lituraterre*— ni en los *Écrits* ni en los *Autres écrits*. De aquí cierta lamentación por la publicación anacrónica de los seminarios, pues solo en éstos se trata con un poco más de amplitud las cuestiones inherentes a la escritura como una respuesta a Derrida —exceptuando, como ya recordamos, el seminario IX, *L'identification*—. Seguir un tal itinerario no es fácil porque la producción lacaniana no se reserva exclusivamente a su

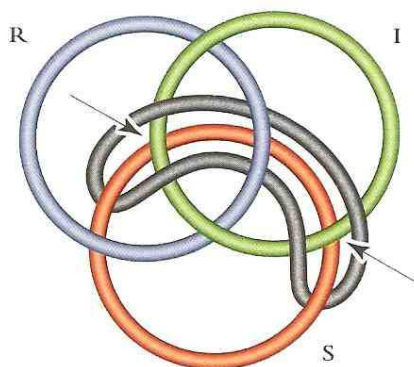
³⁷⁶ Lacan J., *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 226.

³⁷⁷ Derrida J., *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 67.

³⁷⁸ Derrida J., *ibídem*, pág. 63.

material escrito y por ello se debe hacer especial hincapié que para comprender el alcance de la introducción del discurso sin palabras y de los cuatro discursos, un texto denso como puede serlo *Radiophonie*, no da cuenta de lo que se gestó en ese periodo de los cambios —y no— del trayecto lacaniano. O, también, el gran material que aparece con el seminario XX, *Encore*, no resulta fácilmente comprensible con el soporte de lo publicado hasta entonces (1975), sin la lectura del seminario XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, solo publicado en 2009. Para una correcta comprensión de lo que se produjo en las reflexiones lacanianas es importante señalar que un momento de cambio radical en su doctrina —el seminario XVII, *L'envers de la psychanalyse*, punto de *krinein* en el pensar de Lacan— la verdad ya no merece ser salvada³⁷⁹, mientras que la función de la escritura se prepara a entrar con vehemencia en escena, sintomáticamente. ¿Para qué? Para soportar el andamiaje del pensamiento lacaniano, tal y como el *sinthome* —helenización de la palabra «síntoma»— mantiene en Joyce —ejemplo de lo no analizable— los tres registros ligados:

LA PISTE DE JOYCE



Le sinthome borroméen

El *sinthome* borromeo bien podría ser la función de la escritura en Lacan, la escritura que permite escribir un fragmento de real³⁸⁰. La escritura *otra*, tachando el

³⁷⁹ Otro ejemplo más que se añade al largo listado de afirmaciones que se quieren desprender de la verdad, es el siguiente que pertenece, una vez más, al seminario XVII: «Ténganlo presente, todos [los filósofos] más o menos lo confiesan, y algunos, los lúcidos, más a las claras, — quieren salvar la verdad»; Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 66. Frase o sentencia que, por otra parte, recuerda a un autor poco presente en Lacan: Nietzsche.

³⁸⁰ Y quién sabe si la imposibilidad de introducir en el registro simbólico la relación sexual será fagocitada por la escritura *otra*, tal y como podemos leer: «Todo lo que está escrito parte del hecho de que será siempre imposible escribir como tal la relación sexual. A eso se debe que haya cierto efecto de discurso que se llama escritura. En rigor, podría escribirse **x R y**, y decir que **x** es el hombre, **y** la mujer, y **R** la relación sexual. ¿Por qué no? Únicamente porque es una necedad, ya que lo que se sustenta bajo la función de significante, de *hombre* y de *mujer*, no son más que significantes enteramente ligados al uso *curso* corriente del lenguaje.» Cf, Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 46-47.

artículo «la», tal y como sucede para ~~La~~ mujer que no-toda es, suplementaria a la lógica fálica y del significante. En un texto casi paralelo al final del seminario *Le sinthome*, texto donde se afirma el «inconsciente real», Lacan repudia que una jerarquía pueda sellar a alguien de «analista». Se trata de la *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI*, escrita el 17/V/1976³⁸¹. Concluimos con una cita donde, una vez más, se resalta el valor de una escritura no tributaria del significante:

Quelle hierarchie pourrait lui confirmer d'être analyste, lui en donner le tampon? Ce qu'un Cht me disait, c'est que je l'étais, ne. Je repudie ce certificat: *je ne suis pas un poete, mais un poeme*. Et qui s'écrit, malgre qu'il ait l'air d'être sujet.³⁸²

No hemos traducido pues el sentido es claro en su subversión: *no soy un poeta, sino un poema. Escritura* —una vez más.

³⁸¹ Publicada por vez primera en *Ornicar?*, 1977, n° 12/13, págs. 124-126. Ahora en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), págs. 599-601.

³⁸² Lacan, *ibidem*, pág. 600. El subrayado es nuestro.

Post-scriptum

Se nos disculpará el proceder anacrónico u atemporal de nuestra exposición que aquí, en este *Post-scriptum* —el segundo—, resignificará con efecto de retardo cuestiones que quedaron interrumpidas en los párrafos anteriores. El término más apropiado para el camino emprendido hasta aquí es el de «zigzag»», es decir, un proceder al que le es constitutivo la formación de ángulos entrantes y salientes. Este procedimiento fue también la forma en que se presentaron Lacan y Derrida en sus respectivas actividades y en su peculiar relación. Tomemos el ejemplo de Derrida en cuyo comienzo paulatino introduce un texto tardío de Husserl: *El origen de la geometría*. Aquí se muestra como la idealidad dependa enteramente del lenguaje para poder ser liberada de la subjetividad individual y, a la vez, de la escritura para la tradición y transmisión de la objetividad ideal absoluta. En suma, el problema del lenguaje y de su fundamentación en el signo precede —de hecho y de derecho— toda posible argumentación acerca del origen de la geometría. Y será así como, cinco años más tarde, Derrida dedicará un magnífico ensayo a la problemática del signo en la filosofía de Husserl tal y como se emplaza en *Las investigaciones lógicas*, titulado *La voix et le phénomène*. Lacan procederá de forma similar con la obra de Freud, centrando primeramente su atención en los escritos metapsicológicos y en la *Wiederholungszwang*, para luego volver y retomar escritos más tempranos. Y la anacronía —motivada y aparente— salpicará también las relaciones entre Lacan y Derrida.

Es sabido que Derrida dedica al estudio de Lacan un escrito de 1975, *Le facteur de la vérité*, centrándose en un texto de los *Écrits*: el *Séminaire sur «La Lettre volée»* del año 1956. Casi veinte años de distancia. En estos gestos apenas descritos no queremos imputar un destiempo sospechoso o paradójico —aunque ya apuntamos que la cuestión sobre el *Séminaire sur «La Lettre volée»* fue abordado por Derrida en su curso inédito impartido en la E.N.S. y la John Hopkins University, *La psychanalyse dans le texte*, en el año 1970-71—, sino presentarlos como el estigma de un proceder —que fue también el nuestro en determinados lugares.

Así pues, en el *Post-scriptum*, volvemos a una cuestión de origen entre Derrida y Lacan. La marca de la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*), aquella pregunta que se formula a partir de un primer envío, se patentiza en el “destiempo” de *Le facteur* cuyo espacio de asignación, desde el principio, habrá sido un *Post-scriptum*. La forma de proceder será la misma que marca toda nuestra investigación: los puntos opacos en el desencadenamiento de una enunciación. Porque está el enunciado, a fin de cuentas una mera secuencia de palabras constituida por una o varias oraciones; y está también la acción de la oración o secuencia de oraciones, su enunciación —y a veces marcado por un desajuste, tal y como el psicoanálisis ha tratado de demostrar con fuerza—. ¿Haremos pues un psicoanálisis de *Le facteur*? Nada de eso, pero sí identificar ciertas reglas de composición que responden a un programa —y un programa suele contener intencionalidades opacas respecto a la voluntad de su predicación—. Pero que *Le facteur* responda a un programa no es algo que hayamos subsumido de una hermenéutica pues está declarado por Derrida en *Positions*. De este programa o movimiento forman parte también otros nombres y, en particular, un texto: *Le titre de la lettre*³⁸³, muy unido al nombre propio de Derrida. Veamos lo que Lacan comenta de esta obra que, lo menos que se pueda decir de ella, es que le concierne:

Este libro se llama *Le titre de la lettre* (El título de la letra), y está publicado por la editorial Galilée, en la colección *A la lettre* (A la letra). No les nombraré los autores pues me parece que para la ocasión no son sino subalternos. Ello no implica rebajar su trabajo, pues diré que por mi parte lo leí con gran satisfacción. Quisiera someter a mi auditorio a la prueba de este libro, escrito con las peores intenciones, coma podrán comprobarlo hojeando las últimas treinta páginas. Nunca podré estimular lo bastante su difusión.³⁸⁴

Como no podía ser de otra manera, el comentario no es halagüeño. Los autores no son siquiera nombrados porque no hace falta: son subalternos, sujetos inferiores y subordinados a otro. Toman el lugar de Derrida, el otro. Sin embargo, en su crudeza, la crítica de Lacan no es del todo desatinada. En el final de la larga nota de *Positions* a la que nos referimos, nota que trata de poner los puntos de una relación muy deteriorada

³⁸³ Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph., *El título de la letra*, *óp. cit.* (nota 91).

³⁸⁴ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 80.

entre Lacan y Derrida, éste anuncia el porvenir de un programa: «Confío esta nota a los diversos movimientos cuyo programa es poco más o menos que desconocido.»³⁸⁵

El programa es evidenciado y motivado por Derrida: demasiados los ataques en público, en privado y en el seminario por parte de Lacan —en la siguiente parte de nuestro trabajo trataremos de dar cuenta de alguno de estos ataques y de comprenderlos—. De todos modos, el programa llegará a cumplimiento con la publicación de *Le facteur de la vérité*, programa que tomó su andadura ya en *L'écriture avant la lettre* y se formalizó concretamente en el libro *Le titre de la lettre* de Nancy y Lacoue-Labarthe. Derrida no reparará en elogios a la hora de aconsejar la lectura del texto que se ocupa de la otra cara de la letra (*lettre*, carta y letra) en Lacan: si *Le facteur* pretende mostrar los puntos ciegos de la lógica signifiante que aboga una indestructibilidad de la carta/letra —algo que la inscribe en la idealidad de un sentido—, *Le titre de la lettre* trazará un recorrido parecido poniendo de manifiesto cierta anulación del signo en el proceder lacaniano, pero encarando otro texto, el de *L'instance de la lettre dans l'inconscient*. Entre los autores hay reenvíos mutuos: por un lado Derrida aconseja en una nota la importancia de remitirse al texto de Nancy y Lacoue-Labarthe para la correcta interpretación de Lacan: «Y para una lectura rigurosa de Lacan, al libro fundamental e indispensable de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Galilée, 1973»³⁸⁶. Por otra parte, es sabido que el «fundamental e indispensable» estudio de Nancy y Lacoue-Labarthe debe mucho a un seminario del año 1972 impartido por Derrida en la calle Ulm³⁸⁷ y que el proceder de dicho ensayo pasará del comentario del texto a la estrategia de la deconstrucción por las siguientes razones:

Es evidente que la promesa de un exceso de este tipo, más prudente de lo que se cree, es lo que, a condición de mantener hasta el final la forma de esta duplicación, hace que el discurso de Lacan se preste a una estrategia sobre su propia estrategia. Pero la estrategia es discursiva; pertenece necesariamente, siempre ha pertenecido, al orden filosófico del discurso. La guerra es *filosófica*, y sea el que fuera su poder destructor,

³⁸⁵ Derrida J., *Posiciones*, *óp. cit.* (nota 92), pág. 116.

³⁸⁶ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 395, n. 2.

³⁸⁷ Nancy J.-L. Lacoue-Labarthe Ph., *El título de la letra*, *óp. cit.* (nota 91), pág. 6. Un texto derridiano de aquellos años, *Hors livre*, muestra de manera inequívoca que todo el movimiento que trató de poner en relación la alteridad radical con el campo cerrado, fue una economía de guerra, cf. Derrida J., *La diseminación*, *óp. cit.* (nota 241), pág. 9.

jamás excede los límites de lo filosófico. Habría que pasar, por lo tanto, por algo que no sea ni una estrategia de la estrategia, ni, en rigor, una contraestrategia. En consecuencia, y por razones obvias, hablaremos de deconstrucción, si la deconstrucción, que es, en efecto, discursiva, y estratégica, gravita siempre, si se puede decir así, en el exceso de sí misma, y no deja de deshacer en *sí* lo discursivo y lo estratégico.³⁸⁸

La estrategia es requerida por el texto de Lacan, a su vez estratégico. Una lectura canónica que proceda al comentario del texto es imposible por el tipo de escritura empleada por Lacan, que continuamente desborda el texto mediante, por ejemplo, cierta perversión del signo que se hace a partir del significante saussuriano³⁸⁹. Esta perversión no contaminará solo la lingüística saussuriana sino que se extenderá a otros dominios cuales la lógica, así como se proporcionará algunas importaciones abusivas de la filosofía heideggeriana —aspecto que comportará un severa crítica por partes de los autores—. Esta modalidad de proceder se la tildará de «estrategia de la desviación»³⁹⁰ en contra de su uso correcto que reside en la «importación del concepto», movimiento que la epistemología contemporánea define de la siguiente manera:

Si la importación toma una unidad o un rasgo conceptual para hacerlo entrar, de acuerdo a ciertas reglas, en un nuevo juego sistemático, la desviación, en cambio, tomaría un concepto sin *trabajarlo*, y para ponerlo al servicio de otros fines. Por definición, la desviación sería *impura*, y de una impureza tal, por otra parte, que podría llegar a minar o desviar la importación misma.³⁹¹

Lacan entraría de lleno, por su escritura, en la desviación. No vamos a discutir si lo afirmado tiene alguna razón de ser, pero sí nos parece importante mostrar lo que sin duda responde a un síntoma de uno de los «movimientos» del «programa». Nos limitaremos a añadir, en lo inherente a la cuestión del signo en Lacan planteada por

³⁸⁸ Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph., *ibídem*, pág. 106.

³⁸⁹ *Ibídem*, pág. 46. A tal propósito también Derrida remarcará una zona franca, un resto no exponible en la lógica significante de Lacan: «Ese sistema de verdad, condición de una lógica del significante, no vamos a exponerlo. Consiste por lo demás en lo *no exponible* de lo expuesto», cf. Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 434-435.

³⁹⁰ Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph., *ibídem*, pág. 101.

³⁹¹ *Ibídem*.

Nancy y Lacoue-Labarthe, que no creemos se trate de pervertir la lógica del signo como signo-de, sino, desde el descubrimiento freudiano, interpretar todo significativo como algo posiblemente distinto de lo que significa por su dislocación en el inconsciente³⁹². No hay ningún núcleo unificante que preserve de la dispersión a la pretendida unidad de significativo, significado y referente. En Lacan siempre se trata del sujeto y el Otro, del sujeto y el campo del lenguaje. La unidad pretendida no puede que sea imaginaria en cuanto el sujeto está dividido de forma estructural y no hay instancia que pueda subvertir este hecho. Por tanto la cuestión no es la perversión del signo, sino que el signo como signo-de ya no es unívoco: es el *de* —aquello de lo que se refiere— que es trastocado, pero el signo como marca que induce una remisión es siempre válido. El problema, entonces, es otro: ¿qué hay de la remisión y del referente? No se trata de un significativo sin significación —que es lo que sucede cuando Freud enuncia la disociación entre la representación inconciliable y su afecto, disociación de la cual queda un símbolo mnémico suspendido—, sino que a todo significativo se le pueda dar una lectura diferente de lo que significa. El juego de las permutaciones no se puede saturar y con ello se pone en duda el proceso de significación en su génesis no unívoca desde la introducción freudiana del inconsciente, tal y como se trata de mostrar en los *Estudios sobre la histeria*, la *Traumdeutung* y la *Psicopatología de la vida cotidiana*. En el segundo capítulo de la primera parte citamos un pasaje de la *Traumdeutung* donde Freud define la palabra como «punto nodal de múltiples representaciones», poniendo de manifiesto en Freud aquello que será para Lacan una ley: la condensación y el desplazamiento como *modus operandi* del inconsciente solo son posibles porque el significativo opera por oposición fonemática. ¿Hasta qué punto está en lo cierto Derrida cuando escribe lo siguiente?:

Lo simbólico pasa por la voz, y la ley del significativo no tiene lugar sino en letras vocalizables. ¿Por qué? ¿Y qué relación mantiene ese *fonematismo* (lo cual no corresponde a Freud y por lo tanto se pierde en ese despliegue del retorno a Freud) con cierto valor de verdad?³⁹³

Podemos afirmar que cierto «fonematismo» sí está presente en Freud. Lacan, por supuesto, da un paso más y añade la dimensión del goce que iba desarrollando en

³⁹² «El signo no es pues signo de algo; es signo de un efecto que es lo que se supone como tal a partir del funcionamiento del significativo.», cf. Lacan J., *Aún, óp. cit.* (nota 6), pág. 64.

³⁹³ Derrida J., *La tarjeta postal, óp. cit.* (nota 70), pág. 435. El subrayado es nuestro.

aquellos años, como la razón de ser de la significancia³⁹⁴. Una vez más se trata de la génesis de la significación en su anidación/anudamiento con el soma, el ser de la significancia. De ahí las barras y las tachaduras en la escritura lacaniana, para seguir las andanzas de ese resto no representable.

Volviendo al «movimiento» que cumplen Nancy y Lacoue-Labarthe, es en todo acorde al de Derrida: elegir un texto portante para la lectura de Lacan que quiere ser *una* y no *la* lectura. Sin embargo, en muchos momentos, *una* posible lectura trata de convertirse en *la* lectura —ciertamente uno de los puntos opacos del programa—. Esto es rastreable en las referencias que se hacen de otros textos lacanianos en *Le titre de la lettre*. El ejemplo más pertinente nos parecen las referencias a *Lituraterre*: serán cuatro en toda la obra³⁹⁵ y se centrarán en lo que allí se escribe, brevemente, de *L'instance de la lettre* —una pregunta sobre la posibilidad de la letra muerta como razón del inconsciente y como título de uno de sus escritos—. Llama la atención que no se haga referencia, en ninguna de las otras tres citas de *Lituraterre* —y que siempre gravitan sobre *L'instance de la lettre* y la ironía del título “*Écrits*”—, a lo que allí se escribe sobre la letra. ¿No son acaso retoños de la *estrategia de la desviación*? Nancy y Lacoue-Labarthe insisten varias veces en la importancia de no caer en la tentación de privilegiar el texto de *L'instance de la lettre*, pero le otorgan el privilegio en cuanto detectan en éste escrito ciertas prerrogativas indispensables a la hora de soportar otros escritos igualmente importantes³⁹⁶. Sin embargo, una vez que un escrito de las características de *Lituraterre* entra en escena, aunque sea en los márgenes de una nota y si bien no se posicione en el centro del «programa», hubiera merecido la pena subrayar uno de sus contenidos: la acusación, a su vez, de un cierto *desvío* que se comete con la introducción de la *différance* y el discurso de la archiescritura, detectados como momentos —entre otros— donde se habla de cualquier cosa (*chose*) para hablar de *l'achose*. Esta acusación de desvío que Lacan mueve al discurso universitario y, en particular, a Derrida, ya fue anticipada —como se recordará— en el escrito *La psychanalyse. Raison d'un échec*, que en el texto de Nancy y Lacoue-Labarthe será citado solo una vez³⁹⁷, a

³⁹⁴ «Y no veo en qué desmerece de los ideales del materialismo —digo de los ideales porque están fuera de los límites de su plan— el reconocer la razón del ser de la significancia en el goce, el goce del cuerpo», cf. Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 87.

³⁹⁵ Nancy J-L., Lacoue-Labarthe Ph., *El título de la letra*, *óp. cit.* (nota 91), pág. 15, n. 11; pág. 26, n. 1; pág. 127, n. 5 y pág. 151, n. 40.

³⁹⁶ Nancy J-L., Lacoue-Labarthe Ph., *ibidem*, pág. 15, n. 11.

³⁹⁷ Nancy J-L., Lacoue-Labarthe Ph., *ibidem*, pág. 9, n. 1. Sin embargo R. Major, en su artículo: *Derrida, lecteur de Freud et de Lacan*, sí ahondará en la importancia de *Lituraterre* en relación a Derrida, cf. Major R., “Derrida, lecteur de Freud et Derrida”, *Etudes françaises*, (38, nº 1-2) 2002, pág. 170.

propósito de la razón de ser de los *Écrits* como pedido de lectura. No creemos que sea lo más significativo que en dicho escrito se menciona. Volveremos sobre este texto.

Por parte de Derrida las cosas no serán muy diferentes en lo que se refiere a la intención y organización del escrito: el centro será reservado a un texto y de vez en cuando se harán referencias a otros —*Lituraterre* no será nombrado nunca—. J.-A. Miller, en el citado anexo al seminario XXIII, *Notas paso a paso*, se refiere a la cuestión del artículo de Derrida sobre Lacan, aunque habrá otras referencias que al final indicaremos. En su anexo, J.-A. Miller encara ciertos fallos en la concepción que Derrida tiene de Lacan sobre la indestructibilidad de la carta/letra, recurriendo, por ejemplo, a otros textos³⁹⁸. La cuestión, según nosotros, debe plantearse desde otra perspectiva: en el cuento de Poe Lacan hace un uso particular de la carta/letra que no tiene nada en común con las cartas/letras que se destruyen en el artículo dedicado a André Gide. La carta que entra en escena en el cuento de Poe puede encarnar el recorrido del significante —el verdadero sujeto— en tanto portadora de la imposibilidad de la relación sexual. De hecho, dentro de la lógica del cuento de Poe, que el Ministro conserve, haga de ella un simulacro o destruya la carta/letra, ésta seguiría produciendo su efecto una vez que se haya puesto en circulación entre los personajes. En efecto, una vez que la carta/letra empieza su recorrido, la duda ya está instilada en la Reina —su destrucción hipotética no sería garantía de nada—; la policía deberá rastrearla —imposible, del resto, procediendo solo en círculo dentro del espacio euclidiano—; Dupin deberá vérselas con el Ministro y éste quedará sojuzgado por la apariencia de su poder; el Rey, por supuesto, seguirá en su atolondramiento. Lo que quiere subrayar Lacan a través de la ficción literaria del cuento de Poe, es que una vez que el significante entra en escena —comienza su recorrido— puede suspenderse/sufrir (*souffrance*, *souffrir*) e incluso desviarse, pero nunca destruirse. El significante llegará siempre a su destino —el de gobernar los *parlêtres*— en cuanto nunca es tal, «significante», sino que ha de entenderse en la red de los significantes entre la cual el sujeto queda prendido: ese sujeto que representa un significante (S_1) para otro significante (S_2). La conexión de un significante con otro significante en relación al Otro (A) como lugar de la palabra, es aquello que permite la elisión del sujeto:

³⁹⁸ Lacan J. *El sinthome*, *óp. cit.* (nota 119), pág. 228-229. En particular se hace referencia al escrito de 1958 *Juventud de Gide o la letra y el deseo* donde se aplica una destrucción de las cartas. Cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), págs. 703-726.

El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que ocurre por debajo de ella, que es ablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, *bajo todas las significaciones* [subrayado nuestro].³⁹⁹

Procedamos por pasos. Lo que empieza a ponerse en entredicho en la lectura derridiana es la validez de la *Wiederholungszwang*, la compulsión a la repetición que Lacan traducirá siempre por *insistencia*:

Todo el trabajo de Lacan supone que se tome en serio la problemática de *Jenseits*, aquella misma que parece, a tantos psicoanalistas, mitológica, poética, especulativa. Se trata pues de volver a tomar a cargo el *Wiederholungszwang* y de proseguir su consecuencia en una lógica del significante.⁴⁰⁰

Subrayar la cuestión de la *Wiederholungszwang* no es un simple pretexto que obedezca a una lógica interna de la composición, ya que no son solo «tantos psicoanalistas» (no citados) los que ven una mitología o poética, incluso una especulativa en este controvertido término freudiano. Será el mismo Derrida que interpretará en este sentido la *Wiederholungszwang* en un texto que dedicará a Freud cinco años después: *Spéculer – sur “Freud”* y al que haremos algunas referencias en el §2 de la parte III de nuestra tesis.

Del resto —y nos hemos desviado en el §2 de esta parte donde hicimos hincapié en los *Estudios sobre la histeria*— que la compulsión de repetición fuera problemática hasta para el mismo Freud, no debe de hacer caer en la tentación para subsumir que la *Wiederholungszwang* haya sido en Freud un sintomático episodio especulativo. Parte de su obra fue resignificada a partir de este descubrimiento, como atestigua una nota de los *Estudios* agregada en 1924 acerca de la paciente Emmy von N.:

[...] Algunos años después, en una reunión científica, me encontré con un destacado médico compatriota de la señora Emmy y le pregunté si conocía a esa dama y si sabía algo acerca de su estado. Pues sí; la conocía, y él mismo le había brindado tratamiento hipnótico, pero ella había escenificado con él —y aún con muchos otros médicos— el

³⁹⁹ Lacan J., *La ética del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 243), pág. 382.

⁴⁰⁰ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 396-397.

mismo drama que conmigo. Tras llegar a estados miserables, había premiado con un éxito extraordinario el tratamiento hipnótico, para después enemistarse de repente con el médico, abandonarlo y reactivar toda la dimensión de su condición enferma. Era la verdadera «compulsión de repetición» [*Es war der richtige „Wiederholungszwang“*].⁴⁰¹

De hecho, ¿cómo entender el efecto de retardo (*Nachträglichkeit*) —palabra muy temprana de la producción freudiana— sin presuponer la posibilidad de una repetición en el origen o *Wiederholungszwang*? El efecto de retardo es la comprensión retroactiva, la dialéctica del objeto como reencuentro, la *Wiederzufinden* o tendencia a reencontrar. Que Freud llegara mucho más tarde a esta compulsión puede tener muchas explicaciones que sí podrían entrar en lo especulativo, en lo poético e incluso en lo mitológico. Lacan nunca tendrá dudas y relacionará la compulsión a la repetición con el goce instituido por el rasgo unario o significante amo, y Derrida dará buena muestra de su comprensión, pero en otro lugar:

Vuelvo del Departamento, apenas una carta tuya, cuánto tarda, y es la que habías enviado antes de mi partida. *Este desfase me mata, también me hace vivir, es el goce mismo* [...] Padezco (pero como todo el mundo ¿no? al menos yo lo estoy al tanto de ello) de una verdadera patología de la destinación: siempre me dirijo a alguien distinto (¡no, a alguien más!), pero ¿a quién? Me absuelvo pues hago notar que eso depende, antes que de mí, del poder, trátese del signo del que se trate, el “primer” trazo [*le «premiere» traite*], la “primera” marca [*la première marque*], hacerse notar, precisamente, hacerse repetir, y por ende dividir, desviar de cualquier destino singular, y eso por su posibilidad misma, por su dirección misma [...] Y sin embargo nadie habrá sabido mejor que yo, mejor dicho a nadie le habrá gustado más que a mí, destinar, únicamente. Tú, hacia quien en este mismo momento, olvidando hasta tu nombre, me dirijo.⁴⁰²

Dejemos al margen estas cuestiones, de momento.

⁴⁰¹ Freud S., *Obras completas vol. II*, *óp. cit.* (nota 31), pág. 122, n. 51 agregada en 1924.

⁴⁰² Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), págs. 113-114. Subrayado nuestro. Trataremos la cuestión del goce en algunas páginas de los *Envíos* en el capítulo segundo de la parte III de nuestra tesis: «*Envois*, o de las cenizas del inconsciente».

Derrida prosigue y se centra en una de las cuestiones clave que contaminarían el texto de Lacan:

La verdad de la carta robada es la verdad, su sentido es el sentido, su ley es la ley, el contrato de la verdad consigo misma en el logos. Por debajo de ese valor de pacto (y por lo tanto de adecuación), el de velamiento/develamiento pone a tono a todo el Seminario con el discurso heideggeriano sobre la verdad.⁴⁰³

Que lo inherente al velamiento/desvelamiento tenga gran influencia sobre el discurso de Lacan, no seremos nosotros aquello que lo desmentiremos: es evidente y Derrida lo remarca sin apelación, lo cual nos llevaría a otro estudio: el de las relaciones entre Heidegger y Lacan acerca de la *Verborgenheit*. Pero que nada esconda tanto como lo que revela es un pensamiento que está presente desde las reflexiones más tempranas de Lacan, como se evidencia en su escrito *Ou delà du principe de réalité* (1936):

Así comprendida la intención, obsérvese cómo la transmite el lenguaje. De acuerdo con dos modos, cuyo análisis es rico de enseñanza, se la expresa, pero incomprendida por el sujeto, en lo que el discurso informa acerca de lo vivido, y ello tan lejos como el sujeto asuma el anonimato moral de la expresión: es la forma del simbolismo. Es concebida por el sujeto, pero negada por este, en lo que de lo vivido afirma el discurso, y ello tan lejos como el sujeto sistematice su concepción: es la forma de la denegación.⁴⁰⁴

Que haya que suponer en esto un «contrato de la verdad consigo misma en el logos» nos resulta difícil de creer si nos remitimos a lo ya citado en la n. 114 y que proponemos en parte:

Por eso hemos pensado ilustrar para ustedes hoy la verdad que se desprende del momento del pensamiento freudiano que estudiamos, a saber, que es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación

⁴⁰³ Derrida J., *ibídem*, pág. 413.

⁴⁰⁴ Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 2), págs. 89-90.

fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante. Es esta verdad, observémoslo, la que hace posible la existencia misma de la ficción.

Se trata de pasaje de *Subversion du sujet et dialectique dans l'inconscient freudien*. Si bien Derrida recae en este dato⁴⁰⁵, no nos parece factible encontrar en este planteamiento un contrato que la verdad haya estipulado consigo misma en el logos, a menos que por esto no se entienda también el pensamiento de la verdad que participa del movimiento introducido por Heidegger como ocultamiento y desocultamiento.

Otro de los puntos candentes de la crítica derridiana es la importancia otorgada en el sistema lacaniano a la palabra «plena» y «vacía». Siempre en el §2 de esta parte de nuestro escrito, creemos haber propuesto un recorrido sobre los estamentos en que se apoya esta concepción lacaniana. Que esté salpicada de cierta metafísica de la representación verbal tal y como lo subrayó Derrida —y que ésta, a su vez, deba remitirse a Freud y al psicoanálisis en general—, no lo dudamos. Pero habrá que proceder con cautela y matizar algunas preguntas que Derrida le dirige en la larga nota 19 de *Le facteur* y que resumimos en la siguiente frase:

La verdad, lo que hay que volver a encontrar, no es pues un objeto más allá del sujeto, la adecuación de la palabra a un objeto, sino la adecuación de la palabra llena a sí misma, su autenticidad propia, la conformidad de su acto a su esencia original.⁴⁰⁶

Si de algo está llena la palabra, no es de la adecuación a un objeto —de memoria tomista—, sino de sí misma, de su presencia y esencia. La palabra «plena», en la lógica lacaniana, es la que guarda mayor cercanía con la verdad del (deseo) inconsciente. Si con el vocablo /palabra/ entendemos la vía de acceso privilegiada al inconsciente y suponemos que éste esté articulado como un lenguaje —y a su vez vemos en el “lenguaje” uno de los nombres del logos— entonces si hay una excelencia auténtica del decir. Nosotros hemos remitido esta concepción de Lacan a Freud y su experiencia, donde se da la palabra plena solo en la mayor cercanía con un pasado que nunca fue presente, el símbolo mnémico (*Erinnerungssymbol*) suspendido que determina el

⁴⁰⁵ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 440, n. 17.

⁴⁰⁶ Derrida J., *ibídem*, págs. 442-443.

conflicto actual. Que Freud, utilizando la fórmula «símbolo mnémico» para su peculiar concepción del síntoma, demuestre que es siempre un proceso de significación interrumpido, desviado, *en souffrance*, el que determina la enfermedad en las neurosis —discurso del malestar por excelencia—, deberíamos entonces plantearnos ciertos paralelismos con la analítica del *Dasein* y su co-originariedad de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) como «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*), «actividad comprensora» (*Verstehen*) y «discurso» (*Rede*). Pero un planteamiento similar estaría enmarcado en un estudio de las relaciones entre Freud y Heidegger, en particular las evitaciones de éste último con una confrontación exhaustiva de las posturas freudianas⁴⁰⁷.

Volviendo a las cuestiones inherentes a Lacan y Derrida, es cierto que todo lo que atañe a la carta/letra en cuestión, su circulación, su insistencia pese a los desvíos, su llegada a destinación y su indestructibilidad se unen al falo como el significante de significantes. En esto, con propiedad, Derrida capta el trascendentalismo que envuelve la teoría del significante lacaniano —la que se define mediante el término *lacanisation*—. Derrida cita —no serán muchos los textos de los *Écrits* en ser citados en el ensayo— un pasaje de *Die Bedeutung des Phallus* (1960) donde se lee que «es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado»⁴⁰⁸. Si hay un aspecto trascendental en la teoría del falo en Lacan, debe remitirse a la cuestión del lenguaje. En el §7 de esta parte de nuestra tesis pusimos de manifiesto —de una forma quizás muy concisa— que el falo, la castración y el inconsciente/lenguaje están anudados: «Es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo»⁴⁰⁹. El nudo, unos años más tarde, será la escritura de un fragmento de lo real. No cabe duda que *Die Bedeutung des Phallus* tiene una posición relevante en la producción lacaniana —y Derrida supo verlo— porque retornará en las reflexiones del seminario XVIII —cuyo texto central es el escrito *Liturerre*—. ¿Qué pudo cambiar en el tiempo que va de una postura que enuncia el falo como *Verdrängung* del inconsciente —y por

⁴⁰⁷ Como ya apuntamos en la n. 130, los *Zollikoner Seminare*, esenciales para la elucidación de la confrontación entre la analítica existencial y las disciplinas terapéuticas, no nos parece un buen banco de prueba: allí no se trata en ningún momento en profundidad los conceptos portantes de Freud —excepto la transferencia que recae en los dominios de la *Befindlichkeit*—. Ni el *Nachträglichkeit* ni la *Wiederholungszwang* serán siquiera nombrados. Por otra parte, en ningún momento Heidegger trata la cuestión de la «reimpresión» y su relación con el tiempo y tampoco puso el acento propicio en la cuestión del síntoma tal y como lo estipula Freud: la «sobredeterminación» del síntoma indica que éste es una formación de compromiso y que su génesis se debe a una interrupción en el proceso comprensor, es decir, cualquier interrupción o regresión en la cadena simbólica se traspone al cuerpo o se enlaza con otra ilación de pensamiento.

⁴⁰⁸ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 449, n. 23.

⁴⁰⁹ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 665.

la cual es lenguaje—, a la que ve en el lenguaje —en su función de existente— la connotación de «la imposibilidad de simbolizar la relación sexual»⁴¹⁰? Una radicalización, puesto que en dicho seminario se plantea que el título *Die Bedeutung des Phallus* es un pleonismo en cuanto «No hay en el lenguaje más *Bedeutung* que el falo»⁴¹¹, es decir que el campo del lenguaje se inserta en la abertura (*béance*) propia de la relación sexual tal y como el significante falo lo permite: como imposible. Por ello el significante del falo funda la cadena sin incluirse en ella, causándola y quedándose a la vez extraño, elidido:

La demanda de amor no puede sino padecer de un deseo cuyo significante le es extraño. Si el deseo de la madre *es* el falo, el niño quiere ser el falo para satisfacerlo. Así la división inmanente al deseo se hace sentir ya por ser experimentada en el deseo del otro, en la medida en que se opone ya a que el sujeto se satisfaga presentado al otro lo que puede *tener* de real que responda a ese falo, pues lo que tiene no vale más que lo que no tiene, para su demanda de amor que quisiera que lo fuese.⁴¹²

Es la función del falo que estructura y causa el lenguaje y somete las relaciones entre el “hombre” y la “mujer”, términos que no indican solo un efecto de discurso y que se reducen a las funciones del ser y del tener. Solo la escritura *otra*, la de los nudos, tiene la oportunidad de escribir fragmentos de real y, quizás, la posibilidad de *inscribir* la relación sexual. Por otra parte acierta Derrida cuando escribe que «El falogocentrismo es una cosa. Y lo que se llama el hombre y lo que se llama la mujer podrían estar sometidos a ella.»⁴¹³ Añadiremos que es el lenguaje, en cuanto causado por el significante falo —la única *Bedeutung* y significante del deseo— falogocéntrico, y todas

⁴¹⁰ Lacan J., *De un discurso que no fuera del semblante*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 138.

⁴¹¹ Lacan J., *ibídem*.

⁴¹² Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 2), pág. 660. Según esta lógica, la letra/carta significante/falo está desde siempre introducida en el lenguaje y —por ende— en el juego intersubjetivo. Incluso no soporta la partición porque recorre y determina topológicamente todo el lenguaje como un *serlo* y un *tenerlo*: allí donde se habla, el significante del falo siempre se cuela como objeto que representa la falta, sigiloso, difícil de atrapar —ya que siempre se habla de cualquier *chose* para hablar de *l'achose*—. El no soportar la partición hay que entenderlo como Lacan lo indica: es posible hacer pedazos una carta, pero será siempre la misma carta pues ésta —el significante elidido— se desplazará hacia otra carta/letra para poder volver allí donde falta en su lugar, incluso quedará en los restos de la carta hecha pedazos, incluso si fuera *incinerada*. Porque admitir la partición del significante elidido representado por la carta robada, sería como admitir que la estructura diferencial del lenguaje puede dividirse, partirse. Retomaremos estas cuestiones en el *Post-scriptum* de esta parte y en el §8 de la parte III de nuestro trabajo. Sobre el planteamiento de un origen topológico del lenguaje, ver Lacan J., ... *o peor*, *óp. cit.* (nota 7), pág. 93. Ver también Lacan J., *L'angoisse*, *óp. cit.* (nota 335), pág. 219: «La fase edípica, para la mujer se constituye como lo que no *tiene*, mientras en el hombre es lo que no *es*. Don Juan es aquel que siempre lo tiene y que ninguna mujer puede arrebatárselo.»

⁴¹³ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 451.

sus definiciones, en particular las de “hombre” y “mujer”, no serán más que falogocéntricas. Lacan, al introducir la teoría del discurso sin palabras, quiere decir precisamente esto: toda palabra está precedida por una estructura que determinará los tipos de enunciación. El lenguaje atrapa todo en su red promoviendo continuamente efectos de discurso desde su causación por el significante del falo. Ahora, si la cuestión de origen está en decidir si también el falogocentrismo es un efecto de discurso o es la estructura que promueve los efectos de discurso —utilizando la terminología lacaniana— está por decidir y no es el argumento que mueve la presente investigación.

Por nuestra parte, lo que se ha querido poner de manifiesto es que, dentro de la lógica del texto lacaniano —en deconstrucción—, su lectura del texto de Poe, es “correcta”. Muestra *una* lectura posible para la exposición de la compulsión de repetición, el más allá del principio (de placer) y del significante falo como causa del lenguaje: el goce. Esta dispersión, la del goce, hace sí que la carta/letra llegue siempre a su destino en cuanto recorre todo el lenguaje por ser la portadora del mensaje que anuncia la imposibilidad de la relación sexual. Es por ello que podrá desviarse pero no destruirse, a menos que no se quiera ver en ella una postura histórico-cultural, la del falogocentrismo donde, según Derrida, se inscribe. Es un hecho que *Le facteur*, a partir de un cierto momento, recorre en paralelo dos textos de Lacan: a *El seminario sobre “La carta robada”* se le añade *Die Bedeutung des Phallus*. A ello se le podría dar la vuelta poniendo como causa del lenguaje —la primera estructura— al significante falo: de este modo, cualquier producción sería siempre un efecto de discurso —hasta la cuestión del metalenguaje— instalada en esa abertura (*béance*) de la relación sexual tal y como nos es destinada por el falo. Así, la lectura que al final propone Derrida del cuento de Poe, sostenida por la estructura diseminal (*structure disséminale*)⁴¹⁴ que supone el interminable juego de remisiones donde la falta no tiene lugar y hace posible un sin-vuelta (*sans-retour-possible*)⁴¹⁵ de la carta/letra inscrita en su divisibilidad, bien podría ser solo la deriva interna de una cosa (*chose*) para hablar —desde el falo— de *l’achose*, la intrusión del goce en el lenguaje que determina todo acto de habla y de escritura. La única excepción sería la *otra* escritura, la escritura del *sinthome*⁴¹⁶, una escritura que procede de otra parte respecto al significante. Estas contradicciones que

⁴¹⁴ Derrida J., *ibidem*, pág. 454.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

⁴¹⁶ Recordemos con Žižek que la radicalización del síntoma, el *sinthome*, es la única sustancia y el único soporte del ser. El síntoma, su formación de compromiso, es la elección del ser frente a la nada de la aniquilación del orden simbólico. Cf. Žižek S., *El sublime objeto de la ideología*, *óp. cit.* (nota 120), págs. 110-111.

recorren el pensamiento de Lacan pueden deberse a la inclusión de Derrida en su camino. Nos abstendremos de juzgar en qué medida esta inclusión se produjo y los cambios que pudo provocar, pues una investigación —y solo hemos dedicado una parte— es insuficiente para un trabajo de semejante magnitud. De lo que sí estamos seguros es que de la contaminación derridiana, el psicoanálisis *lacaniano* salió reforzado con nuevos retos para el futuro de la terapia y quedamos muy extrañados que en el entorno más cercano al pensamiento de Lacan, puedan proferirse afirmaciones como: «Lacan había partido de allí, el inconsciente estaba hecho con palabras, cuando ulteriormente será del orden de lo escrito.»⁴¹⁷, sin ser problematizadas. Es evidente —y creemos haber dado datos inequívocos para la interpretación—, que ciertos giros hacia un inconsciente que *ça parle* hacia un real mudo y escrito, se deba a la presencia sintomática —o «*sinthématique*»— de Derrida. Añadiremos que tampoco nos conformamos con un discurso que se apoya en la fácil conclusión de que un discurso último en la enseñanza invalide lo que se dijo en un principio. Es un aspecto que también subrayamos en el *Post-scriptum* de la parte I de nuestra tesis en el que cayó F. Vidarte al leer a Miller: no hay un ultimísimo Lacan que invalide al primero ni que haya abandonado por completo la senda estructuralista, pero estos aspectos ocuparían un trabajo de investigación aparte.

En la siguiente parte trataremos también de las incursiones del goce en el la escritura de Derrida y de como aquel *habla* —no podría ser de otro modo— en el texto derridiano. Antes habrá que dedicar un par de palabras a *Pour l'amour de Lacan*. En efecto qué mejor testimonio del homenaje de Derrida a Lacan que se dio en el coloquio internacional de 1990 titulado *Lacan avec les philosophes*. Tratándose de Lacan y su herencia, fue un coloquio marcado por la polémica —y no solo la que vio protagonistas a Derrida, René Major y Alain Badiou. El malestar también salpicó a Lacoue-Labarthe y Nancy —los que fueron en una época, según Lacan, los subalternos de Derrida—. Las contrariedades son más que conocidas como para que volvamos a ellas: Lacoue-Labarthe mostrará la misma contrariedad que Badiou frente a la ponencia de Major —principal promotor del coloquio— al colocar el nombre propio «Derrida» como el único entre los pensadores contemporáneos y vivientes que pueda justificarse y sostenerse al lado de Lacan. El título de la ponencia de Major se cambió pero no su sentido e intención, que fue otro de los aspectos que se cuestionaron: el de Derrida

⁴¹⁷ Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, *óp. cit.* (nota 121), pág. 237.

como relevo de Lacan, aspecto al que dedicamos el §3 de la parte I de nuestro escrito. Lacoue-Labarthe se mostrará crítico —desde la postura inicial de A. Badiou a la que se unieron también I. Duroux y J. C. Milner—, sugiriendo que la posición final otorgada a Derrida en el coloquio quiere enfocar bajo el signo del filósofo todo el evento *Lacan avec les philosophes*⁴¹⁸. Nancy —el que fue el otro subalterno— se mostrará hartamente incómodo en su ponencia titulada *Falta de nada*, tal y como subraya la nota puesta en el título:

Asistí a la mesa redonda solo provisto de algunas notas [...] Hubo un malentendido, pues los demás participantes presentaron discursos preparados y de cierta extensión — además bastantes herméticos entre ellos [...] Disto mucho de estar satisfecho de lo que articulé con dificultad. Si intento reconstruir una especie de equivalente de esa improvisación es para no eludir la regla común de la publicación. Pero raras veces he “soltado” algunas líneas de escritura con tanta incomodidad, y de manera tan aventurada.⁴¹⁹

El malestar fue palpable y los malentendidos se sucedieron en lo que pretendió ser un homenaje internacional a Lacan pero bajo cuyo nombre retornaron las divisiones que siempre provocó en sus lectores. Efectivamente la polémica también salpicó los nombres de Natalia Avtonomova y Étienne Balibar⁴²⁰.

Una primera lectura de las actas del coloquio muestra que se desarrolló —para algunos integrantes— bajo la apropiación o el «narcisismo de la primacía» —para utilizar la fórmula de Roudinesco⁴²¹. Más que una apropiación de conceptos lacanianos, se trató de un morar en la mayor cercanía del maestro desaparecido. El narcisismo de la primacía y la reapropiación de nombres propios y conceptos es una de las quejas que

⁴¹⁸ Albin M., *Lacan con los filósofos*, *óp. cit.* (nota 189), pág. 407. Donde puede leerse, además, la siguiente apreciación de Lacoue-Labarthe sobre el título escogido por René Major: «El título, debido a que es, en su formulación misma, por lo menos torpe, si no es peor: al mismo tiempo un poco ridículo y francamente provocador». El título al que se refiere Lacoue-Labarthe, como ya comentamos, es: «Desde Lacan: ¿Existe un psicoanálisis derridiano?».

⁴¹⁹ Albin M., *ibídem*, pág. 188.

⁴²⁰ Albin M., *ibídem*, págs. 90 y 118-122.

⁴²¹ Roudinesco É., *La Bataille de cents ans. Histoire de la psychanalyse en France t. 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pág. 418.

Derrida propuso en *Positions*⁴²² y que según, la autora de la monumental obra *Histoire de la psychanalyse en France*, resume el aspecto principal de la relación entre Derrida y Lacan: la temática siempre candente del robo de ideas o el fantasma de la propiedad de los conceptos⁴²³ que, importante matiz, aquejaría sobre todo a Lacan. ¿Pero acaso no sucede lo mismo —bajo el lema «yo tenía razón»— entre, por ejemplo, Foucault y Derrida? Es lo que leemos en la conferencia pronunciada el 23/11/1991 en ocasión del trigésimo aniversario de la publicación de la obra de M. Foucault *Histoire de la folie à l'âge classique*, donde Derrida, volviendo a la discusión (polémica) entre él y Foucault después de la publicación de *Cogito et histoire de la folie*⁴²⁴ —y en la que no entraremos— continúa avivando una discusión de hace —en aquel momento— treinta años. ¿Cómo interpretar, si no, las siguientes palabras?:

Cuando Foucault me responde, nueve años más tarde, en el postfacio a la reedición de 1972, por Gallimard, de *Histoire de la folie*, todavía rechaza firmemente el modo en que pongo en obra esa ficción cartesiana del Genio Maligno, y ese momento hiperbólico de la duda. Me acusa —cito— de “borrar todo lo que demuestra que el episodio del Genio Maligno es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y conducido de un extremo a otro por un sujeto meditante que nunca se deja sorprender” (pág. 601). Reproche injusto, puesto que yo dije con insistencia que este dominio metódico del sujeto voluntario se ejerce “casi todo el tiempo” y que por lo tanto Foucault, como Descartes, tiene razón casi todo el tiempo, y razón del Genio Maligno, pero poco importa aquí, y he dicho que no reabriría el debate.⁴²⁵

No reabriría el debate, pero el debate sigue abierto y se vuelve sobre él, empujado por el narcisismo de la primacía o de la rectitud interpretativa de un concepto o nombre propio. El coloquio en cuestión fue organizado por iniciativa de René Major —las preferencias por Derrida, legítimas, no se pueden ya ocultar— y Élisabeth Roudinesco

⁴²² Derrida J., *Posiciones*, *óp. cit.* (nota 92), págs. 108-116.

⁴²³ Roudinesco É., *La Bataille de cents ans. Histoire de la psychanalyse en France t. 2*, *óp. cit.* (nota 421), pág. 418. La cuestión del robo de ideas recorrerá también la bibliografía dedicada a Lacan. Por momentos, parecería que la producción lacaniana fuera deudora de una multitud de nombres y que sus *Écrits* hayan sido *re-écrits* por F. Wahl. Cf. Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, *óp. cit.* (nota 14), págs. 467-483.

⁴²⁴ Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 167).

⁴²⁵ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), págs. 123-124.

—siempre condescendiente a la hora de juzgar ciertos gestos—: el *narcissisme de la primauté* no fue asunto solo de Lacan, salpica a todos y en todo momento. Nadie sabrá la «verdad» de la relación entre Lacan y Derrida excepto los directos interesados en cuanto las escenas, biográficas o no, siempre son perspectivas a las que amoldar una interpretación. ¿Es viable interrogarse sobre el valor y el sentido de la escena biográfica de Freud a la hora de relatar la *Wiederholungszwang*? Si la respuesta es afirmativa, habrá que hacer lo mismo con Derrida, considerando cuán familiar es para él el psicoanálisis bajo el nombre de Marguerite Aucounturier⁴²⁶.

Con este breve rodeo —otro entre los muchos— no queremos avivar mayores polémicas que seguramente seguirán candentes en los ambientes académicos. Nos mueve el propósito contrario: la de evitar toda disputa en la confrontación entre los nombres propios de Lacan y Derrida. Élisabeth Roudinesco tiene sin duda el gran mérito de su *Histoire de la psychanalyse en France* y, también, todas las limitaciones que la historia —*esta* historia, *una* historia— conlleva y en particular la del psicoanálisis, tan contaminada por la intrahistoria, pues la “verdadera” historia del psicoanálisis es la que ocurre entre el diván y el analista. Por tanto, esta vez tampoco seguiremos la vía de la historia y optaremos por el apoyo en el texto.

Retomando el hilo perdido, *Pour l'amour de Lacan* se posiciona estratégicamente en el coloquio *Lacan avec les philosophes* y tiene a la vez su estrategia interna. Los encuentros en persona entre Lacan y Derrida fueron dos⁴²⁷, pero esto no impidió la cascada de pensamientos y conjeturas acerca de un relevo de Lacan por parte de Derrida —pese a que en la realidad de hoy tal relevo no se haya manifestado—, o que entre de lleno en la historia del psicoanálisis. Las dos palabras que dedicaremos a la relación-sin-relación entre Lacan —y su psicoanálisis— y Derrida —y su deconstrucción— no podrán apoyarse en la historiografía.

Primer tiempo. Derrida recuerda que en un dado momento el discurso por excelencia deconstruible era el de Lacan y se refiere a una época precisa, la que gravita *De la grammatologie*. El subtítulo de nuestra tesis sugiere que la época no es tan precisa

⁴²⁶ De hecho nos sorprende que en la admirable obra de G. Bennington (Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida, óp. cit.* (nota 99)) no se le dedicara un apartado específico al «psicoanálisis». No creemos que sea un interlocutor o argumento entre otros para Derrida.

⁴²⁷ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 76.

y que se extiende hasta el final⁴²⁸ de la actividad de Derrida, llegando hasta nuestros días, como herencia y tareas infinitas. El psicoanálisis, lo acabamos de recordar, nunca fue un asunto entre otros para Derrida: la escena autobiográfica del psicoanálisis también invade a Derrida. De esta escena solo daremos cuenta —en parte— de lo que concierne al nombre de Lacan. La cuestión es que con *Le facteur* ni comenzó ni terminó nada: psicoanálisis y deconstrucción están destinadas a un diálogo interminable⁴²⁹, pero como hay que dar un término físico a la investigación, escogeremos dos momentos de *Pour l'amour de Lacan*. Es difícil escoger entre todo lo que se dice y no se dice en el texto derridiano que homenajea a Lacan. ¿Cómo no hablar de la estructura del significante en Lacan y de sus cambios a partir de la entrada en escena de Derrida? «Este tipo de sustitución de la palabra por la escritura hacia 1970 merecería un estudio aparte, y no reservada a Lacan»⁴³⁰. En la ponencia de René Major se trató de poner de manifiesto un cierto cambio de Lacan a la hora de enfocar la cuestión del significante y de la escritura:

... No considero vano, dice Lacan, el haber llegado a la escritura del objeto *a*, del \mathcal{S} , del significante, del A y del Φ . Su escritura misma constituye un soporte que va más allá de la palabra.⁴³¹

Pero Major, en su discurso donde releva que si algo tiene curso bajo el nombre de «deconstrucción», éste se aplica también al pensamiento psicoanalítico —y al revés, añadiría alguien del otro gremio, provocando una avalancha de polémicas—, no subraya que ese tipo de escritura que se distingue por el uso de las letras, siempre fue una estrategia utilizada por Lacan desde sus *Escritos*. Es posible que Derrida haya influido en esta reflexión lacaniana, pero entonces por qué no citar también lo que nosotros propusimos en la n. 152, donde, en un pasaje sigiloso del seminario XVII, se apunta la conjunción de la irrupción del goce *con* la escritura. ¿No podría ser una referencia a Derrida y a su interés por lo formulado bajo el nombre de «archiescritura»? Otro apunte en forma de cita:

⁴²⁸ Derrida, hasta lo que se sabe de lo publicado, le dedica a Lacan una sesión, la cuarta, la del día 23/01/2002, en su seminario *La Bête et le Souverain t. 1*, édition établie par Michel Lisse, Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions Galilée, 2008.

⁴²⁹ « [...] la discusión en curso e interminable con Lacan», Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencia – del psicoanálisis*, *op. cit.* (nota 100), pág. 94.

⁴³⁰ Derrida J., *ibidem*, pág. 76.

⁴³¹ Albin M., *Lacan con los filósofos*, *op. cit.* (nota 189), pág. 354. El pasaje citado por R. Major se encuentra en Lacan J., *Aún*, *op. cit.* (nota 6), pág. 113.

Así, el significante se articula representando a un sujeto ante otro significante. De aquí es de donde partimos para dar sentido a esa repetición inaugural en tanto repetición que apunta al goce. El saber, a cierto nivel, está dominado, articulado por necesidades puramente formales, necesidades de la escritura, lo que en nuestros días conduce a cierto tipo de lógica. Ahora bien, este saber al que podemos conceder el apoyo de una experiencia que es la lógica moderna, ante todo manejo de la escritura, este tipo de saber es el mismo que está en juego cuando se trata de medir la incidencia de la repetición en la clínica analítica. En otros términos, el saber que más depurado (*épuré*) nos parece, aunque está bien claro que no podemos obtenerlo de ninguna forma por depuración (*épuration*) a partir del empirismo, es ese mismo saber el que se encuentra introducido desde el origen.⁴³²

Lacan practicó desde sus *Écrits* una escritura que no fuera mera representación de la palabra oral. Lo hemos repetido hasta la saciedad y no depende ciertamente de Derrida este gesto —en todo caso del pasado surrealista de aquél—; que luego Lacan haya recaído en ello gracias a las investigaciones de Derrida, es algo que habrá que valorar en su justo alcance. Como también habrá que interrogarse sobre las influencias de Lacan en Derrida y en concreto nos referiremos a un momento más del texto de Derrida donde se subraya las apropiaciones del otro —Lacan— que éste, a su vez, con la utilización del futuro anterior, quiso pasarlas por un desprendimiento y sucesiva apropiación del otro —Derrida—. Éste cita un pasaje del escrito *La psychanalyse. Raison d'un échec*, texto al que ya nos referimos:

Unos diez años después se produjo un episodio más conocido, a continuación de haber utilizado el futuro anterior en varias oportunidades para reapropiarse con la antedata (diciendo por ejemplo que se desprendía) de conceptos y palabras, *por ejemplo el de gramma*, y otras cosas semejantes que por lo que yo sé nunca había usado y de las cuales, por el contrario, solo habría tenido que apropiarse.⁴³³

⁴³² Lacan J., *El reverso del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 5), págs. 50-51.

⁴³³ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 98. El subrayado es nuestro.

Otra vez se asoma el espectro del narcisismo de la primacía y de la posesión del concepto. Citemos de nuevo el fragmento del escrito al que se refiere Derrida, ampliándolo unas líneas:

Por eso mi discurso, por magro que sea en comparación con una obra como la de mi amigo Claude Lévi-Strauss, baliza de otro modo en esa ola creciente de significativo, de significado, de “ello habla”, de huella, de grama, de señuelo, de mito, incluso de falta, de cuya circulación hoy me he desasido [*de la circulation desquels je me suis maintenant dessaisi*]. Afrodita de esta espuma, surgió de ahí en el último tiempo la *différance*, con una *a*. Eso deja una esperanza para lo que Freud consigna como el relevo del catecismo. Pero de todos modos no todo pasó a la cloaca. El objeto (*a*) no nada todavía allí, ni el Otro con la O mayúscula. Tampoco el *i(a)*, imagen del pequeño otro especular, ni el fin del yo que no impresiona a nadie, ni la sospecha narcisística concernida en el amor, han llegado a ser aún el todo vale. Para la perversión kantifiada [*kantifiée*] (no de *quantas*, de Kant, con k), la cosa comienza.⁴³⁴

Aquí no solo se habla de un desprendimiento y de una sucesiva apropiación, sino de que según Lacan, a partir de su enseñanza, se extrapolaron ciertos temas para luego desviarse en el “todo vale” —sobre este aspecto volveremos también en la tercera parte a propósito de *Le verbier de l’homme aux loups* de N. Abraham y María Torok precedido del prefacio de Derrida, *Fors*⁴³⁵—. Pero lo más importante es que hubo desviaciones —y vuelve, incesante e insistente, la temática del desvío—. ¿Pero qué pasaría si efectivamente Lacan tuviera razón en un aspecto —el del uso de unos términos que él abandonó—? ¿Esto otorgaría mayor peso de razón del lado de Lacan más que del lado de Derrida? ¿Significaría que la carta puede desviarse, suspenderse, pero siempre llegaría a su destino? El grama (*gramme*), palabra de la discordia, es la única de la lista con la que se puede legítimamente dudar: todas las otras están presentes en los seminarios y en los escritos de Lacan. Y es así, porque de significativo y de significado, de señuelo/impostura (*leurre*) y de *ça parle*, de falta y de mito, de todo esto sabemos que Lacan, en un momento determinado, habla y/o escribe. ¿Es por ello que Derrida, en su ejemplo, se refiere solo al grama (*gramme*)? No parece casual, como se

⁴³⁴ Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 366.

⁴³⁵ Cf. Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le Verbiere de l’homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, págs. 7-73. En el §4 de la III parte de nuestro trabajo daremos algunas referencias de esta obra.

verá. Sin embargo, podemos rastrear el grama de la discordia en un seminario de reciente publicación, *Le désir et son interprétation* del año 1958-1959. La palabra *gramme* hace su aparición en la clase del 8/04/1959:

Desde nuestro punto de vista, con el método que empleamos aquí, esta forma se caracteriza por algo que denomino *estructura*. Precisamente en la estructura intento darles una clave que les permita orientarse con certeza, a saber, esa forma topológica que denominé grafo (*graphe*) y que podríamos tal vez denominar grama (*gramme*).⁴³⁶

El seminario se centra en la cuestión del deseo y su interpretación a la luz de los descubrimientos del psicoanálisis y elige como biografía la inmortal obra de Shakespeare, *Hamlet*. Se habla de espectros y de fantasmas —no podía evitarse— y se sugiere que el grafo (*graphe*) —el famoso grafo del inconsciente denominado también *l'achose*, introducido en el seminario anterior, el de *Les formations de l'inconscient* y tratado con amplitud en los *Écrits*—, quizás se podría haber llamado *gramme*. Lacan prosigue en la especificidad de Shakespeare al tratar del *ghost* no simplemente como el reencuentro con un muerto, sino que el encuentro con el espectro es el encuentro con la muerte. Pero sigamos, no el espectro de Shakespeare, sino la palabra en discordia, *gramme*, en el texto lacaniano. Adentrándose en la explicación de la estructura del deseo a través de las demoras de Hamlet —confrontado con lo que comete su gemelo Edipo antes de pensar y sin saberlo— Lacan reafirma la importancia de su introducción: «Pues bien, recuerden por dónde los introduje al seminario de este año. ¿Por qué sesgo los inicié en el grama (*gramme*) como clave (*clef*) del problema del deseo?»⁴³⁷. El grama como llave (*clef*) del problema del deseo al que Lacan inicia (*cette initiation*) su auditorio. El grama es entonces un soporte donde se apoya la palabra que trata de explicar *la palabra* que, situándose en el lugar del Otro, lugar de la verdad, se instaaura en un elemento tercero donde se inscribe, aunque fuera falsa, como verdad. Podemos ver en este punto y en todo el periodo que rodea el seminario (1958-59) que la cuestión de la verdad en el lugar del Otro insiste en los planteamientos de Lacan, tal y como

⁴³⁶ Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 197), pág. 323. Anotamos que en la versión de la AFI (*Association freudienne internationale*), apenas hay diferencias con el texto establecido por J.-A. Miller.

⁴³⁷ Lacan J., *ibídem*, pág. 326.

subrayó Derrida, y que las posturas de un paulatino abandono de la verdad que ya no merece ser salvada incluso en su vertiente ficcional, están todavía lejos —pero se empezarán a ver las huellas en el seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*—. Pero a su vez es posible rastrear en los *Écrits* y primeros seminarios —sin la necesidad de incluir el grama para que ello sea evidente— que la escritura en Lacan siempre tuvo una función particular que no recaía en el programa de una escritura fonética. Su estatuto era ya distinto en el primer Lacan. Sin embargo, como buen *advocatus diaboli*, subrayamos que la palabra tiene también para Lacan la función de marcar, «engramatizando» (*engrammatisant*) el síntoma⁴³⁸. ¿Es una forma de explicar lo que el psicoanálisis ha descubierto en el relato de las histéricas, a saber, que lo que se dice es distinto de lo que se presenta como queriendo decir algo? Prosigamos no sin antes haber elucidado algún aspecto en la cuestión de la verdad en Lacan —fuertemente anudado con el grama—:

Creo que llegó el momento de soltarles lo que en esencia significa esa sigla [S(A)], aunque va a presentárseles bajo un ángulo muy particular que, sin embargo, no considero contingente. La A mayúscula tachada significa lo siguiente: en A —que es, no un ser, sino el lugar de la palabra, el lugar donde yace, en forma desplegada o en forma plegada, el conjunto del sistema de los significantes, es decir, de un lenguaje— falta algo. Lo que allí falta no puede ser más que un significante; por eso la S. El significante que falta en el nivel del Otro: tal es la fórmula que da su valor más radical al S(A). Ése es, si me permiten, el gran secreto del psicoanálisis. El gran secreto es: no hay Otro del Otro [*La grand secret, c'est -il n'y a pas d'Autre de l'Autre*].⁴³⁹

Más allá de ciertas posibles asonancias con el pensamiento de Heidegger contenido en *Unterwegs zur Sprache* —en particular el «Ninguna cosa sea donde falta la palabra»⁴⁴⁰— lo que aquí se apunta es que el inconsciente como discurso del Otro, agota todo: que no haya Otro del Otro equivale a decir que no hay metalenguaje si bien se empleen palabras para presentar la palabra situada en el lugar de la verdad, el del Otro como tercer elemento en el que se inscribe, dicha verdad, como falsa y verdadera.

⁴³⁸ Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 13), pág. 180.

⁴³⁹ Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 197), pág. 331. En cuanto a la fórmula «il n'y a pas d'Autre de l'Autre» aparecerá en un escrito diez años después, en *La logique du phantasme* (julio de 1968). Cf. Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 9), pág. 345.

⁴⁴⁰ Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1959. *De camino al habla*, trad. I. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pág. 139.

Lacan quiere subrayar que el estatuto del sujeto promovido por la filosofía ha cambiado desde la aparición de Freud y el psicoanálisis. Un nuevo precepto toma cabida:

El sujeto, en la filosofía tradicional. Se subjetiva a sí mismo indefinidamente. Soy en la medida en que pienso, soy en la medida en que pienso que soy, y así en lo sucesivo. Esto no tiene razón alguna para detenerse. Ya se habían percatado de que no es tan seguro que yo sea en la medida en que pienso, y de que solo podemos estar seguros de una cosa: que soy en la medida en que pienso que soy. Es cierto. Pero lo que el análisis nos enseña es diferente por completo. Es que no soy justamente aquel que está pensando que soy, por la simple razón de que, debido a que pienso que soy, pienso en el lugar del Otro. De ello resulta que soy diferente de aquel que piensa *Yo soy*. Ahora bien, la cuestión es que no tengo ni la menor garantía de que ese Otro, por lo que hay en su sistema, pueda devolverme, si puedo expresarme así, lo que le he dado, a saber, su ser y su esencia de verdad. No hay —les dije— Otro del Otro. No hay en el Otro ningún significante que pueda en este caso responder por lo que soy. Y, para decir las cosas de un modo transformado la verdad sin esperanza acerca de la cual les hablaba recién, esa verdad que es la que encontramos en el nivel del inconsciente es una verdad sin rostro, una verdad cerrada, una verdad plegable a todas las direcciones. Lo sabemos de sobra: es una verdad sin verdad [*Nous ne le savons que trop, c'est une vérité sans vérité*].⁴⁴¹

Los más atentos habrán identificado ecos del seminario sobre la psicosis, cuando Lacan, en un comentario sobre Descartes, ponía el acento sobre la obligatoriedad —a partir del cogito como certeza de sí— de que todo pensamiento deba percatarse de que está pensando lo que piensa (cf. n. 88). Ahora Lacan vuelve sobre la misma cuestión: la certeza del cogito para el cual un pensamiento se piensa pensante en una cadena infinita que supone un pensamiento transparente a sí mismo, presupone a su vez un sujeto que se subjetiva a sí mismo. Con la llegada del psicoanálisis y su atención a ese material que se da como *écart*, resto, contenidos marginales desde los que el inconsciente dialoga, monologa, insiste, goza, empieza a despertar otra conciencia de sí, descentrada y dislocada. Que «yo» sea en tanto que lo pienso es una seguridad que radica en que cuando pienso que soy, lo hago en el lugar del Otro —y por lo tanto soy otro de aquél que pienso que soy—. Me fundamento con el Otro —el espectro del Hegel entra en escena— pero este Otro no es de ninguna garantía porque no se sabe si devolverá

⁴⁴¹ Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 197), págs. 331-332.

aquello que le fue dado: su ser y su esencia de verdad. Que no haya Otro del Otro indica que no hay en el Otro ningún significante que, en la ocasión, pueda responder de eso que yo soy, de mi deseo. Para ello fundó Lacan la escritura $S(\bar{A})$, poniendo de manifiesto la falta en el lugar del Otro, la falta de la verdad en la verdad, la falta de la palabra en la palabra. Dicha falta es el significante que representa al sujeto para otro significante, el sujeto barrado, el significante elidido en la cadena, necesariamente elidido: suprimido por el S_1 para entrar en la cadena significativa, desplazado hacia S_2 . Es la verdad con la cual nos reencontramos al nivel del inconsciente, allí cuando *ça parle* una verdad sin rostro y cerrada, pues el S_1 no me es devuelto: $S(\bar{A})$. En definitiva, una verdad sin verdad. Por ello, si de (la) verdad hay que hablar en psicoanálisis, se tratará siempre de la verdad del síntoma, la que es sufrimiento: *ça parle ou ça souffre*.

Una tal inscripción de la palabra en el lugar del Otro compromete todo el pensamiento de un sujeto que puede entonces pensarse como soporte universal de los objetos o, incluso, como su negativo —redoblando la cuestión—; nada de esto será posible a partir del psicoanálisis: el yo fundado por una serie de identificaciones, el sujeto de la fase del espejo que, a nivel del narcisismo secundario, está caracterizado por la captura imaginaria, surge en y desde la alienación al Otro, el lugar que no podrá devolver el significante que fundó la cadena donde todo sujeto se desfallece: el significante que representa al sujeto para otro significante. Solo la escritura, en el principio y final del recorrido de Lacan, podrá tratar de mostrar y escribir fragmentos de lo real:

Si podemos hablar de ese significante que el Otro no tiene a disposición, se debe a que de todos modos está en algún lado. Dónde está es lo que les indico, a fin de que ustedes no pierdan el Norte, por medio de este pequeño grama [*gramme*].⁴⁴²

El significante enigmático — Φ , el falo— que funda la cadena significativa sin inscribirse en ella, no se encuentra en el lugar del Otro⁴⁴³, no nos es devuelto y es el que

⁴⁴² Lacan J., *ibídem*, pág. 332.

⁴⁴³ Este aspecto es rastreable en el siguiente paso de Derrida: «La unidad configurativa de esas significaciones —el poder del habla, la creación del ser y de la vida, el sol (es decir, también, ya lo veremos, el ojo), el ocultarse— se conjuga en lo que podríamos llamar la historia del huevo o el huevo de la historia. El mundo nació de un huevo. Con más precisión, el creador vivo de la vida del mundo nació de un huevo: el sol, pues, fue primero llevado dentro de la cáscara de un huevo. Lo cual explica varios rasgos de Amon-Ré: es también un ave, un halcón («Soy el gran halcón surgido de su huevo»). Pero en tanto que origen del todo, Amon-Ré es también el origen del huevo. Se le designa ora como pájaro-sol nacido del huevo, ora como pájaro originario, portador del primer huevo. En ese caso, y como el poder

nos concierne, el que dirige nuestro deseo y nuestra habla. Para no perderse en la red del discurso, Lacan volverá a presentar el grama como soporte, tal y como ocurre con los otros grafos y la escritura *otra* (*autre*) del *sinthome*, soporte indispensable del pensamiento que deja de ser un suplemento y suplanta aquello que sustituye⁴⁴⁴. El tema del seminario —como ya recordamos— es la estructura del deseo, su funcionamiento y el texto de Hamlet es tomado como paradigma en la interrogación: ¿Cuál es el secreto del deseo (de Hamlet)? Para explicarlo Lacan confirma una vez más su necesidad: «Es por cierto muy esencial captar el alcance, en su creación, de ciertos rodeos que creemos poder interpretar en función de las coordenadas articuladas en nuestro grama [*gramme*].»⁴⁴⁵

Los desvíos (*détours*) a los que Lacan hace referencia indican la función de Ofelia dentro de la economía textual del drama de Hamlet —aspecto en el que tampoco entraremos porque no entra dentro de nuestro marco investigativo, desvíos que se pueden imprimir como puntos de referencia en el grama, bien articulados para poder asir el alcance de este estudio del deseo y su interpretación. Lacan hará referencia al grama en un par de ocasiones más⁴⁴⁶, para indicar los puntos esenciales en la articulación de la demanda en relación al deseo, tal y como está estructurada por el inconsciente. El *gramme* será un soporte para Lacan, tal y como lo serán los grafos y los mathemas. Quizás sea la función del soporte y del suplemento lo que Lacan dejó de lado en su tematización, pero ello no significa que hiciera un uso de la escritura como simple representación de las palabras.

Este rodeo nos lleva a una pregunta de la que partimos en relación a lo afirmado por Derrida acerca de las apropiaciones: ¿tiene razón Lacan por el hecho de que el término «*gramme*» aparezca en su producción antes de un cierto tiempo? ¿Hubiera tenido, en el caso contrario, menos razón? ¿O se equivoca Derrida por no haber sabido que «*gramme*» fue un vocablo que Lacan utilizó antes que él? Los que nos prima decir

del habla forma un todo con el poder creador, algunos textos nombran al «huevo del gran cacareador». No tendría aquí ningún sentido el plantear la cuestión, a la vez trivial y filosófica, de «el huevo y la gallina», de la anterioridad lógica, cronológica u ontológica de la causa sobre el efecto. A esta pregunta algunos sarcófagos han respondido magníficamente: «Oh, Re, que te encuentras en tu huevo.» Si añadimos que el huevo es un «huevo escondido» habremos constituido, pero también abierto, el sistema de esas significaciones», cf. Derrida J., *La diseminación*, *óp. cit.* (nota 241), págs. 129-130. La constitución de las significaciones parten del «huevo escondido» o, dicho de otro modo, del significante amo.

⁴⁴⁴ Resuena con prepotencia el eco de las palabras finales de *La voz y el fenómeno*: «Esta escritura no puede venir a añadirse al habla porque la ha duplicado animándola desde su despertar». Derrida J., *La voz y el fenómeno*, *óp. cit.* (nota 264), pág. 159.

⁴⁴⁵ Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 197), pág. 364.

⁴⁴⁶ Lacan J., *ibídem*, págs. 367-368.

es que el rastreo de imprudencias o falta de documentación por parte de uno más que de otro no parece el camino adecuado para seguir el diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. «Gramme» es una palabra que Lacan utilizó durante un tiempo limitado. Articulamos brevemente su función —una función dentro de la escritura, por supuesto—. Derrida la articulará mayormente y a su manera, tal y como sucederá con el significante, la huella, el *ça* y otros aspectos que lo acomunan con Lacan. El rastreo del uno en el otro, de Lacan en Derrida y de éste en aquél, no es una vía fiable en el entrelazamiento que unen el psicoanálisis y la deconstrucción, métodos, eventos, acontecimientos que escudriñan las opacidades del discurso (que se cree) hegemónico: la metafísica —o el del capitalismo, para algunos y el de la Razón para otros, el Poder, en suma...—. Un planteamiento basado en la cuestión de la primacía llevaría a una impostura final bajo el rostro de la misión rastreadora en nombre de la rectitud conceptual. Es una vía que otros trataron de seguir y que ciertamente no seguiremos, como tampoco adheriremos a la historiografía del psicoanálisis —o de la deconstrucción, cuando surja— en la que la pequeña historia del *grama* en Lacan, por ejemplo, no se cuenta.

Segundo momento, pero que sigue y se anuda con el primero para completarlo: dar la razón. Nos referimos al siguiente pasaje de *Pour l'amour de Lacan*: «[...] le di la razón sobre la razón»⁴⁴⁷. Dar la razón *sobre* la razón no es lo mismo que otorgar la razón al otro. De hecho Derrida lo aclara poniendo como ejemplo el comienzo de los *Envois*, la obra que encabeza el volumen *La carte postale* y que comprende *Le facteur de la vérité*: «sí, tú tenías razón»⁴⁴⁸. Así comienzan los *Envois* y con ellos todo el volumen conocido como *La carte postale*, con el movimiento de dar la razón al otro amado, sin saber si será también el receptor de la carta/letra porque todos los envíos están marcados —así como *Le facteur*— por la posibilidad que una carta/letra no llegue a su destino —y con ella la razón—. La razón que sí se otorga —la única que puede llegar a destinación— es la razón *sobre* la razón, la razón que re-une el falo, el Νοῦς y el Λογὸς en uno: la razón el falogocentrismo⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 92.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. Cf. Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 17.

⁴⁴⁹ Así podemos leer lo siguiente: «La verdad de la carta robada es la verdad, su sentido es el sentido, su ley es la ley, el contrato de la verdad consigo misma en el logos. Por debajo de ese valor de pacto (y por lo tanto de adecuación), el de velamiento/develamiento pone a tono a todo el Seminario con el discurso heideggeriano sobre la verdad», cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 413. Un buen ejemplo de dar la razón *sobre* la razón.

El diálogo interminable entre Lacan y Derrida, entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, está recorrido por excesos: de desprecio y de amor, de cercanía y de lejanía. No los recordaremos todos, pues para eso ya está la historia. Que el viejo maestro y padre de una nueva refundación del psicoanálisis, Jacques Lacan para llamarlo con el nombre propio, tuviera cierto recelo con el joven hijo que se va imponiendo en *su* terreno, un hijo cuestionador pero también afectuoso⁴⁵⁰ —Jacques Derrida, para llamarlo a su vez con su nombre—, no nos sorprenderá. Pero es también un hijo que defiende el padre en los momentos más duros: «Lacan hizo en vida la experiencia de la “excomunió”; es posible que algunos de quienes aducen hoy en día el nombre de Lacan, y no solo su herencia, no hayan sido los menos activos o los menos eficaces en esa operación.»⁴⁵¹

Un hijo que defiende el padre contra los fariseos que lo traicionaron. A su vez el padre, Lacan, al final de su recorrido y pese a los errores y a los recelos que se han confirmado y de los que pusimos varios ejemplos a propósito de la escritura del nudo que cambia el sentido de la escritura otorgándole una autonomía respecto al significante —ese significante omnicomprendivo—, es una escritura, en fin, en la que *insistió* Derrida pese a que *yo*, Lacan, le indicara el camino. Parece el gesto del padre Lacan que con resistencia homenajea al hijo Derrida que se va desprendiendo cada vez más de las enseñanzas paternas. Denominar la cadena borrona como *l'écriture autre* es un gesto que no nos puede dejar indiferentes, como si Lacan tratara de sugerir a regañadientes que lo que indicó en su enseñanza, diseminado, desviado, solo pudo volver a ello de nuevo a través de Derrida. No discutiremos si fue así o no —el ejemplo aportado con la palabra *gramme* demuestra la esterilidad de este tipo de gestos que pretenden disponer en orden cronológico un antecesor y un sucesor en las cuestiones de la “propiedad” simbólica—. Con lo que nos quedamos es con este vibrante homenaje que nos introduce a la tercera y última parte de la tesis. Así lo llamamos, un «vibrante homenaje», el breve fragmento que proponemos para finalizar una brevísima parte de la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida, heredad bajo la forma de un diálogo interminable entre el

⁴⁵⁰ Habría muchos ejemplos de muestras de admiración de Derrida a Lacan. Referiremos es siguiente: «El refinamiento y la competencia, la originalidad filosófica de Lacan no tiene precedentes en la tradición del psicoanálisis. El retorno a un Freud filósofo habría sido desde este punto una regresión o una debilidad, pero dentro de unos instantes diré unas palabras sobre las consecuencias paradójicas y perversas que se desprenden del hecho de que Lacan sea un filósofo tanto más sagaz que Freud, ¡tanto más filósofo que él!» Cf. Derrida J., *Por el amor de Lacan*, en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 100), pág. 73.

⁴⁵¹ Derrida J., *ibídem*, pág. 72.

psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* y que titulamos «La función de la escritura en Lacan».

3 de junio de 1977.

Sí, tenías razón (*tu avais raison*), en adelante ya no somos, hoy, ahora, en cada instante, en este punto preciso del mapa, sino un minúsculo residuo “dejado a cuenta” (*«laissé pour compte»*): de lo que nos dijimos (*nous nous sommes dit*), de lo que, no lo olvides, hicimos uno del otro (*nous avons fait l'un de l'autre*), de lo que nos escribimos (*nous nous sommes écrit*). Sí, esta “correspondencia”, tienes razón, enseguida nos rebasó, por eso hubiera sido preciso quemarlo todo, todo, hasta la ceniza del inconsciente (*la cendre de l'inconscient*) —y “ellos” (*«ils»*) nunca se enterarán de nada.⁴⁵²

Pese a nuestro tremendo esfuerzo en seguir el diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, no serán más, Lacan y Derrida, que un minúsculo residuo «dejado a cuenta». Una correspondencia que empieza y ya ha rebasado —«nos rebasó»—, desde siempre, desde antes que pueda comenzar por ese *no siempre (pas toujours)* que contamina todo envío de una carta/letra: su poder no llegar a destinación. Por ello la correspondencia enseguida rebasó a los dos y a los demás que nunca se darán cuenta.

Volvemos nuevamente a ello: Derrida habla del goce —*l'achose*—. No es una pregunta. Habla (d)el goce y lo retrata con la mejor imagen jamás formulada: *la cendre de l'inconscient*, la ceniza del inconsciente, ese goce *post-mortem* al que misteriosamente apuntaba Lacan al final de su enseñanza. Será otro fragmento del diálogo interminable que nos aguardará en la siguiente parte: *De la parte de Derrida. Las cenizas del inconsciente.*

⁴⁵² Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 70), pág. 17. Este envío recorrerá de manera subterránea toda la parte III de nuestra investigación.

PARTE III

De la parte de Derrida.

Las cenizas del inconsciente

*L'écriture donc est une trace où se lit un
effet de langage.*

JACQUES LACAN*

Capítulo primero

Demarcaciones del psicoanálisis

G. S. —*Me gustaría entonces preguntarle qué relación establece entre la diseminación y la pulsión de muerte.* —La relación más necesaria.

JACQUES DERRIDA**

§ 1. Derrida el colonizado. Una consideración preliminar.

¿Y si Derrida hubiera siempre tratado de aprender a traducir?: «*Je voudrais apprendre à traduire enfin o "J'introduis ici —moi—, à une traduction."*»¹ que ya impondría problemas de traducción, pues no se sabría si «Introduzco —yo— a una traducción» o «Introduzco —yo— una traducción». La tarea infinita de apropiación de una lengua —es inevitable— dejará secuelas y la deconstrucción siempre fue una práctica de traducción, de lo que al traducirse pasa y no pasa más allá, de las importaciones y exportaciones sintomáticas, silenciadas, marginadas. ¿Fue Derrida un colonizado, alguien que tuvo que aprender constantemente a traducir, a observar las dislocaciones de una palabra o una oración en un conjunto textual? Una lengua bien puede apropiar y expropiar a la vez. Quizás también el psicoanálisis no fue otra cosa que un método de lectura y traducción, el paciente rastreo en el mirar escuchando de diferentes inscripciones que se trasvasan de un registro a otro, y en cuyos intercambios algo puede perderse, desviarse e incluso no llegar a su destino. Entonces, cualquier lengua que se aprenda, incluso la denominada «lengua materna», comportará siempre una necesidad de traducir para aquel que la porta, el *parlêtre* y/o el *animot*, para aquel que es el receptor. Entonces habrá que cuestionar que el hablante sea solo un portador —de la lengua, del significante. Un cuerpo escrito, pues, no sería más que un soporte donde eso que llamamos “lenguaje”, se alojaría. Cuestiones topográficas, energéticas y

* Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX. Encore, 1972-1973*. Paris, Éditions du Seuil, 1975. *Aún*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1981 pág. 110.

** Derrida J., *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pretextos, 1977, pág. 117.

¹ *Moy – la psychanalyse* (1979 en inglés, 1982 en francés), en Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Editions Galilée, pág. 145.

de intercambio, esto es, los factores tópicos, dinámicos y económicos sobre los que tanto insistió Freud para edificar una psicología de la pulsión —y lo más propio de la pulsión, de este concepto fronterizo e inasible al posicionarse entre lo somático y lo anímico, es su destino: la pulsión no se puede desligar de “su” destino, así como el archivo no puede hacer lo propio con “su” retorno—. El destino será el retorno constante de un intento de traducir.

Parecería darse entre Derrida y el *psicoanálisis* —léase también «Freud»— una afinidad electiva, una pre-destinación y hasta una «pulsión emergente» (*Auftrieb*) hacia el psicoanálisis y lo desvelado por él. Sería pretencioso pretender dar cuenta de lo que fue la relación de Derrida con el psicoanálisis y con Lacan. Cada párrafo de esta parte de nuestro trabajo debería constituir una tesis, pues el inmenso material acumulado por Derrida en relación al psicoanálisis queda todavía por recorrer e interrogar.

En parte no es azaroso proponer que Derrida, en algunas etapas, hizo una lectura sintomática del psicoanálisis, interrogando no solo la pertenencia de éste al gran corpus de la metafísica, sino desvelando esas zonas opacas de resistencia que recorrían el psicoanálisis, sus formaciones de compromiso. Como en toda formación se daría también en el psicoanálisis una zona de resistencia *contra ella misma*, una inclusión excluyente que asumiría los tintes de un *ça se deconstruit*.

También en la deconstrucción se han dado algunas cadencias sintomáticas —al menos en la deconstrucción que aquí interrogamos: la derridiana—, así como en el psicoanálisis se han gestado resistencias encubridoras a las contaminaciones de discursos “otros”. En efecto, el psicoanálisis siempre asumió para sí el rol de un elemento desestabilizador en el seno del discurso —de cualquier discurso que no se haya enfrentado con rigor a la división del sujeto, una división que multiplica los registros de inscripción, lo que no es equivalente a la simple multiplicación de máscaras, pues un cambio de máscara y de voz no necesariamente equivalen a un cambio de registro: son solo cuestiones que atañen a lo imaginario y al semblante, a la significación como “querer decir”—. Pero el lenguaje, pese a quien le pese, no se acaba en la denotación, en cuanto *en y por* la metáfora *pasa* todo.

La tercera y última parte de nuestro trabajo de tesis, *De la parte de Derrida. Las cenizas del inconsciente*, pretendería rastrear el psicoanálisis y, de forma más específica, las incursiones del psicoanálisis *lacaniano* en Derrida. La dificultad, en este caso, será doble, pues a la vez que nos vayamos encontrando con surgimientos del psicoanálisis *lacaniano* en los textos de Derrida —ya sea bajo la forma de una alianza o bajo la

indisposición de una resistencia—, también deberemos sondear la relación en general con el psicoanálisis. Éste último está asociado indisolublemente al nombre propio de Freud y éste, a su vez, puede funcionar como un sinónimo del psicoanálisis. Sin embargo en el caso de Lacan la cuestión será muy distinta: éste no será un sinónimo más del psicoanálisis, sino que se erigirá como un pensamiento, como un discurso, el “discurso de Lacan”. Estos aspectos habrá que mantenerlos muy en cuenta a la hora de abordar por una parte la relación de Derrida con el psicoanálisis y por otra con Lacan. A veces habrá que deslindar cuidadosamente al psicoanálisis de la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*, otras veces habrá que amoldarlos de nuevo.

Si *La función de la escritura en Lacan* surgió, en parte, de ciertas “violencias” al texto lacaniano, no es posible obviar —pese a las muy pocas referencias hechas por Lacan sobre Derrida— que las incursiones derridianas en el panorama internacional no le fueron indiferentes a Lacan y por ello el título «*La función de la escritura en Lacan*» —más allá de que tenga una objetiva razón de ser en relación a las formulaciones lacanianas— es en todo un título instigado por la presencia de Derrida. Creo que mostramos como lo «derridiano» pudo incidir de manera sustancial hacia el final de la producción del gran psicoanalista francés, escuchando y leyendo las transposiciones en torno a la cuestión de la escritura en la obra de Lacan. Ahora, desde la *otra* parte, las dificultades son de otro tipo: si Lacan se guardaba de revelar sus fuentes y trataba casi de enmascarar aquello que podía inquietarlo —a veces atacándolo bruscamente—, en el corpus derridiano sería difícil, si no imposible, rastrear las apariciones de las fuentes ligadas al psicoanálisis. Es cierto que hay textos *expresamente* dedicados al psicoanálisis como *Freud et la scène de l’écriture* y *La carte postale*, escritos merecedores de un lugar de excepción —regla o precepto que también nosotros, en parte, seguiremos—. Un primer atisbo de lo “problemático”, es cuando el psicoanálisis aparece en textos de Derrida donde el argumento es claramente otro: allí el psicoanálisis —reducido al nombre propio de Freud y/o al “pensamiento de Lacan”— son convocados de maneras extrañas, se cuelan de modo imprevisto y siempre queda la duda si se trata de un acto fallido o de una ficción para enmascarar aún más el asunto a tratar. El ejemplo de los textos contenidos en *La vérité en peinture* es paradigmático: una serie de cuatro ensayos en torno a la cuestión del arte y, en particular, de la pintura, cuya verdad —en apariencia— acomete envíos hacia otra verdad para problematizarla: la de *Le facteur de la vérité en Lacan*. Y no solo: la estrecha relación con N. Abraham y

M. Torok dejará huellas en una obra que, aparentemente, en verdad, no tiene nada que ver con el psicoanálisis. Pronto volveremos a ello.

En lo que nos concierne se puede afirmar que los guiños, los apoyos, las críticas al psicoanálisis y a Lacan se diseminarán por toda la obra de Derrida: desde *La dissémination* a *Glas*, pasando por *Fors*, *De quoi demain* y la ya citada *La vérité en peinture* —incluso en *Ulysse gramophone*—; o dedicando un espacio propio al tema —*La carte postale*— para volver, aquí y allá en *Psyché*, a ese interlocutor privilegiado que fue el psicoanálisis, presencia constante y temprana en el corpus derridiano, pues ya aparece en *De la grammatologie* y en varios ensayos de *Marges* y *L'écriture et la différence*. Y luego *Spectres de Marx* y también *Voyous*, así como en muchas partes de *Papier machine* y *L'animal qui donc je suis* —donde figura una parte dedicada a Lacan— para finalizar, de momento, en una clase del seminario *La bête et le souverain* sobre, una vez más, Lacan. Debido a la magnitud de los textos citados, a su densidad, sería imposible plantear en una sola tesis lo más relevante de Derrida en relación al psicoanálisis o incluso al solo Lacan, pues ya no se puede dudar que el psicoanálisis —¿por motivos biográficos?— será el interlocutor por excelencia de Derrida. A veces mudo y otras enmudecido, a veces convocado y otras veces apareciendo como un espectro, las comparecencias del psicoanálisis en el recorrido de Derrida serán siempre, de alguna manera, sintomáticas. Es sorprendente, a este propósito, que en el excelente libro de G. Bennington sobre Derrida no se dedicara un apartado especial al psicoanálisis, en vez de sortear la cuestión proponiendo un espacio a «El inconsciente»². Que el propósito fuera el de evitar el nombre de «Psicoanálisis», o si «El inconsciente» pareció en todo momento lo más adecuado al autor del libro, creemos hubiera sido más oportuno titular el espacio dedicado a las cuestiones psicoanalíticas en relación a la obra de Derrida con la palabra *Nachträglichkeit*. La temática del efecto de retardo que pone en tela de juicio la plenitud del significado, del tiempo y de la presencia, nos parece la más apropiada para representar lo que acompañará siempre a Derrida, más allá o más acá del psicoanálisis, de Freud y de Lacan:

² Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida, Circonfession*, Paris, Éditions du Seuil, 1991. *Jacques Derrida, Circonfesión*, trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994, págs. 149-163. Tampoco bastará escribir que entre Derrida y el psicoanálisis nunca se estableció alianza alguna (cf. Bennington G., Derrida J., *ibidem*, pág. 151) puesto que Derrida, frente a la cuestión de la alianza en el sentido más amplio de la palabra, siempre se mantuvo al *margen*. Se trata de ver, en cada caso, la economía del no pertenecer a una u otra escuela, agrupación, partido.

El texto inconsciente esta ya tejido con huellas puras, con diferencias en las que se juntan el sentido y la fuerza, texto en ninguna parte presente, constituido por archivos que son *ya desde siempre* transcripciones. Laminas originarias. Todo empieza con la reproducción. Ya desde siempre, es decir, depósitos de un sentido que no ha estado nunca presente, cuyo presente significado es siempre reconstituido con retardo, *nachträglich*, a destiempo, *suplementariamente: nachträglich* quiere decir también *suplementaria*. La apelación al suplemento es aquí originaria y socava lo que se reconstituye con retardo como el presente. El suplemento, lo que parece añadirse coma lo lleno a lo lleno, es también lo que suple [...] Esto de que el presente en general no sea originario sino reconstituido, que no sea la fórmula absoluta, plenamente viviente y constituyente de la experiencia, que no haya pureza del presente viviente: este es el tema, formidable para la historia de la metafísica, que Freud nos invita a pensar a través de una conceptualidad desigual con la cosa misma. Es este pensamiento, sin duda, el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia.³

Esta cita enmarca, sin suturar, la cuestión entre Derrida y el psicoanálisis al situar una conceptualización psicoanalítica en un margen de la metafísica, perteneciendo sin pertenecer al gran corpus textual por excelencia, incluyéndose en el sistema a la vez que excluye la posibilidad de una sistematización de aquello a lo que pertenece. Con ello no caeremos en la tentación de pensar que *Freud et la scène de l'écriture* agote las relaciones de Derrida con el psicoanálisis, con Freud y, por último, con Lacan. Desafortunadamente por el camino nos hemos ya dejado —y nos dejaremos— muchos títulos y todo lo que es dejado sin ser simbolizado tiene la tendencia a retornar casi siempre en forma de obstáculo, de tropiezo, de lapsus. Incluso de acontecimiento. Así, aquí y allá, textos no convocados expresamente harán su aparición, como será el caso de *Parages* o de *Glas*. Habrá siempre que tener en cuenta una posibilidad, incluso un riesgo: en este camino cabe la contingencia que los textos más des-ocultadores de la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano* ni

³ *Freud y la escena de la escritura* (1967), en Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967. *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989, págs. 291-292. Esta cuestión recorrerá toda la obra derridiana y hunde sus raíces en cuestiones biográficas «*Demeure* es un verbo francés de una multiplicidad extrema. Originariamente, *demeurer* significa «posponer para más adelante», designa lo diferido, la demora determinada, también en términos de derecho. La cuestión del retraso siempre me ha tenido ocupado y no opondré el sobrevivir a la muerte», cf. Derrida J., *Sur la parole*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'aube, 2001. *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti, F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001, pág. 41. Más adelante volveremos sobre esta cuestión que siempre nos habrá anticipado y nunca nos habrá dejado.

siquiera se citen, protegidos bajo los vestigios de referencias encubridoras, incluso secretas y que nunca serán accesibles a nosotros. Por ello confiamos que siempre habrá un *lector benevolo* dispuesto a perdonarnos y que podrá tropezar en algún texto que pretendía mantenerse cifrado, encriptado.

En todo ejercicio de rastreo habrá que acotar y elegir, formalizar una lógica, lo cual comporta dos riesgos: el primero es el de dejar una importante parte de lo esencial fuera de nuestra investigación —por despiste, ceguera o gusto personal—. El segundo concierne a la ya citada violencia en el texto: ¿y si quisiéramos ver un guiño allí donde no lo hay? Podría darse el caso —quizás ya lo haya hecho— que nuestras interpretaciones excedieran de forma violenta, demasiado violenta, la relación de Derrida con el psicoanálisis o Lacan, siendo éste un aspecto en el que no tendremos muchos aliados puesto que la relación de Derrida con el psicoanálisis no fue nunca fácil, quizás más problemática que la de Lacan con la filosofía, pues este trataba de encontrar apoyos para edificar un sistema de pensamiento que potenciara aún más el legado freudiano a través del filtro de distintas disciplinas cuales la lingüística, la óptica, la antropología, la historia, la literatura, la mística e incluso la matemática. Por su parte Derrida verá en el psicoanálisis un interlocutor diferente dentro del corpus metafísico, sin duda perteneciente a éste pero con un lugar de excepción —ya apuntamos, pero volveremos a ello, la importancia que las teorías de Freud sobre el *Nachträglichkeit* tendrán para la conceptualización de algunos momentos del recorrido derridano, *in primis* en la *différance*—. Es decir que en el caso de Lacan la filosofía será necesaria e insuficiente a la vez para establecer el lugar del psicoanálisis, mientras en Derrida la filosofía será un reservorio inagotable dentro del cual el psicoanálisis mantendrá un espacio propio, encriptado, de inclusión excluyente respecto al corpus metafísico al que sin duda pertenece. Éste pensamiento, que con fuerza irrumpió en el año 1966 con *Freud et la scène de l'écriture*, se fue tiñendo de aspectos también familiares, cercanos, esto es, *unheimliches*. La escena bibliográfica, tan subrayada en la historia del psicoanálisis que es, a la vez y no, la historia de Freud, estará también omnipresente en la relación de Derrida con el psicoanálisis e incidirá en la relación-sin-relación con el psicoanálisis *lacaniano*⁴. Como toda relación, sufrirá altibajos y nunca será estable con

⁴ Nos referimos al episodio evocado en *La equivocación del sujeto supuesto saber* (1967), Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. *Otros escritos*, trad. G. Esperanza, G. Trobas, S. Tendlarz, V. Palomera, M. Álvarez, J.L. Delmont-Mauri, J. Sucre, A. Vicens, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2012, págs. 353-354. Retomaremos esta cuestión en el *Post-scriptum* de esta parte de nuestro trabajo.

ningún representante, sea este Freud, N. Abraham, M. Torok, R. Major, É. Roudinesco y, por supuesto, Lacan. Pues mientras la relación de éste con Derrida y la deconstrucción fue poco, o de ninguna manera, ambivalente —las reticencias siempre fueron claras y los ataques en ningún momento se disimularon—, la relación de Derrida con el psicoanálisis estará marcada por la ambivalencia: la violencia temática y la pasión de un texto problemático como *Freud et la scène de l'écriture*, en nada se parecen a la lectura discriminante y al tono⁵ casi caustico de *Spéculer —sur «Freud»—*. Pues en este texto la *Todestrieb* es casi relegada a una ficción autobiográfica merced —pero no solo— de algunas simplificaciones con fáciles alianzas que nos parecen cuanto menos sospechosas: «Todo el trabajo de Lacan supone que se tome en serio la problemática de *Jenseits*, aquella misma que parece, a tantos psicoanalistas, mitológica, poética, especulativa.»⁶ ¿Cuántas veces Derrida nos puso en guardia frente a proposiciones de este tipo, allí donde la indistinción reina soberana en una aparente comunidad —los «tantos psicoanalistas»—? ¿Quiénes son estos analistas que no serán citados? Y si éstos fueran fácilmente identificables, ¿en qué se basaría su propuesta de enfocar la problemática del *Jenseits* (¿sólo una?) desde una perspectiva mitológica, poética y especulativa? Pero incluso si se llegara a individuar a dichos analistas y efectivamente se leyera en ellos una reducción de la problemática del *Jenseits* a factores mitológicos, poéticos y especulativos, todavía quedaría por analizar la economía textual de estos gestos, de estas reducciones. Fue Derrida aquel que enseñó a no descuidar algunas síntesis apresuradas o reducciones ilícitas, a identificar e interrogar las simplificaciones encubiertas por un tono axiomático o las sentencias simplificadoras con el fin de des-ocultar los movimientos más escondidos de cada texto, aquello que constantemente deconstruye los engranajes tan bien lubricados y seguros de su solidez. Pero no hará falta todo esto, pues el mismo Derrida, quizás, tendrá un cierto

⁵ Derrida se preguntaba en *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* si fuese posible aislar los signos distintivos de un tono y, aún más difícil, discernir las voces del otro —¿de aquél al que estamos referidos, del inconsciente, del discurso del Otro?— en uno mismo. En todo esto, el discurso escrito, complica todavía más la tarea. Cf. Derrida J., *D'un tone apocaliptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1983. *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. A. M. Palos, México D. F., Siglo XXI editores, 1994, págs. 17 y 26. Es esta la dificultad mayor cuando leemos un escrito de Derrida sobre el psicoanálisis o donde éste aparece: discernir el tono y la intencionalidad allí inscrita.

⁶ Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Librairie Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. H. Silva, T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, 1986, 2001². Lacan ya en la segunda mitad de los años sesenta trató de recordar lo siguiente: «Y que haya llamado mitología a la pulsión no quiere decir que no haya que tomar en serio lo que en ella se muestra», cf. *La equivocación del sujeto supuesto saber* (1967), en Lacan J., *Otros escritos, óp. cit.* (nota 4), pág. 355. En el *Post-scriptum* de esta parte de nuestra tesis comentaremos varios pasajes de este importante escrito y de la referencia a un hecho biográfico de Derrida que en él se comunica.

apresuramiento al considerar en *Mal d'archive* la *Todestrieb* —la problemática del *Jenseits*— como uno de los males del archivo, quizás lo más persistente y pulsivo del archivo. O incluso en un texto insospechable —al tratar, aparentemente, de otro argumento— como *Voyous*, se lee lo siguiente:

Dicho sea de paso, demasiado deprisa, las Luces por venir deberían pues ordenarnos contar también con la *lógica del inconsciente* [subrayado nuestro] y, por consiguiente, con la idea al menos, no digo con la doctrina, introducida por una revolución psicoanalítica, la cual, por lo demás, no tendría ninguna oportunidad de surgir en la historia, entre otras condiciones, sin esta medicina envenenada, sin el *pharmakon* de esta inflexible y cruel auto-inmunidad que aquélla denomina a veces «pulsión de muerte» y que no limita al ser vivo a su forma consciente y representativa.⁷

Una vez más la dificultad de encontrar lo más revelador sobre el psicoanálisis en los textos de Derrida, escritos que, en apariencia, tratan de otro argumento y que muestran como lo más pulsivo, la pulsión de muerte, retorna constantemente bajo otros andamiajes. Además en un texto que ya citamos, *De quoi demain...*, Derrida afirmará lo siguiente:

Regreso a Freud: mi preocupación era de encontrar una “*lógica del inconsciente*” (*pero nunca hice mía esta expresión*) [subrayado nuestro], con qué sostener un discurso cuya necesidad yo sentía, desde otro lugar, según otra actitud. Se trataba de los motivos de la retroactividad, el retraso o la *différance* “originaria”, de todo cuanto arruinaba o amenazaba la autoridad fenomenológica del “presente vivo” en el movimiento de la temporalización y la constitución del ego o alter-ego [...].⁸

Por supuesto subrayamos la importancia general de la cita: distinguir los retornos a Freud, en particular distinguirse de otro retorno a Freud que dijo también que la *lógica*

⁷ Derrida J., *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Galilée, 2003. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005, págs. 186-187.

⁸ Derrida S., Roudinesco É., *De quoi demain...*, París, Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001. *¿Y mañana qué?*, trad. V. Goldstein, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 186.

del inconsciente —en la que no se cree o no se quiere hacer propia—, esto es, el discurso del Otro, muestra como es el significante el que, mediante sus efectos, habla a través del hablante. Poco importa que se quiera hacer propia o no una expresión, que se la quiera como aliada o simplemente como acompañante temporal: será siempre el discurso impulsado por el significante el que impondrá las normas de las alianzas o filiaciones. Es lo que Lacan trató de explicar en su Seminario XVII, *L'envers de la psychanalyse*, ampliamente comentado en la parte II de nuestra tesis.

Dejemos esto pues ya nos referimos a dichas cuestiones en el capítulo tercero de la primera parte, la especificidad de una relación, la de Derrida con el psicoanálisis, que propusimos titular *Derrida y Freud. El retorno del archivo*.

Por las razones que venimos comentando en las *demarcaciones* psicoanalíticas en el corpus derridiano, sería complicado encontrar un texto o una frase en la inmensa obra derridiana que mejor ilustrara la relación ambivalente de Derrida con el psicoanálisis y, en particular, con Lacan. Es posible que este texto —el que mejor representa de forma unívoca la ambivalencia de Derrida frente al psicoanálisis— fuera el más cifrado de todos. Casi nos sentiríamos tentados de poner en boca de Derrida la pregunta que en *Le Diable amoureux* (1772) de Cazotte el diablo hace al ser evocado: *Che vuoi?* [en italiano en el texto original]⁹ ¿Qué quiere Derrida del psicoanálisis, si es que quiere algo? ¿Sabremos suspender esta posible pregunta y sus incidencias mientras nos pongamos a la escucha del diálogo entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*? ¿Dónde buscar el momento, la frase o incluso la palabra que indique de forma incuestionable los entresijos de la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*? Será una escucha recolectora de significación en significación hasta que *la* significación se deje convocar y encuentre su alojamiento. ¿Y si no tuviera un lugar propio y no llegara a su destino? Apuntaremos una, de paso, que se posiciona en gran discordancia con el tono de los años setenta sobre el pensamiento de Lacan. En aquello que se escribe en *La cinta de escribir. Limited Ink II* acerca de Paul De Man, bien se podría aplicar al mismo Derrida:

⁹ Cazotte J., *Le diable amoureux*, Paris, Flammarion, 1993. *El diablo enamorado*, trad. L. A. de Cuenca, Madrid, Ediciones Siruela, 2005, pág. 133.

Otro ejemplo permite deducir este tercer motivo del concepto de materialidad, a saber, una independencia mecánica, maquina, automática respecto a todo sujeto, al sujeto del deseo y a su inconsciente y, por consiguiente, piensa sin duda Paul De Man, a toda psicología y a todo psicoanálisis como tal. Este punto quedaría por discutir: ¿dónde situar entonces el afecto de deseo y, sobre todo, de amenaza y crueldad? ¿Acaso no hay una fuerza de no-deseo en el deseo, una ley de desubjetivación en y como el sujeto mismo? Otras tantas preguntas que me hubiera gustado desarrollar ante este magnífico texto [*Allegories of reading*] que encuentro unas veces demasiado, otras veces demasiado poco, lacaniano o, en todo caso, «psicoanalítico». Esa ambivalente resistencia respecto del psicoanálisis, sobretodo lacaniano, en el momento mismo en que De Man se encuentra muy cercano a él [...].¹⁰

En una medida considerable, acostumbramos a hablar de otro para referirnos a nosotros mismos —apresuraría a decir un analista ingenuo. Poco importa en nuestro contexto que Derrida esté en lo cierto con las lecturas que Paul De Man hace de *Les Confessions* de J. J. Rousseau. Lo que sí es decisivo es la individuación, según Derrida, de un exceso de cercanía con las teorías lacanianas en el momento que De Man se supone en el punto más lejano respecto al psicoanálisis. En el pasaje citado el punto que tropieza, el que queda por discutir, es aquel que rodea la cuestión del sujeto del deseo y su inconsciente. No es nuestra intención discutir lo que De Man asevera sobre el psicoanálisis en relación a la maquinabilidad, o los apuntes que Derrida le hace al respecto. Lo que para nosotros es digno de ser subrayado es si el apunte que Derrida mueve a De Man es imputable, en cierta medida, también a él. En lo concerniente al deseo ¿no se tratará acaso de una «nueva sobrepuja en la regresión analítica»?¹¹ Y si no, ¿cómo interpretar lo que Derrida dirá en una entrevista con E. Roudinesco?:

Para volver a la palabra “deconstrucción”, por ejemplo, Foucault me parece más “deconstructor” que Lévi-Strauss, en la medida en que era más impaciente y más rebelde, no tan conservador en política y más comprometido en acciones “subversivas” y luchas “ideológicas”, lo que no ocurre con Lévi-Strauss o Lacan. Pero

¹⁰ *La cinta de máquina de escribir. Limited ink II*, en Derrida J., *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003, pág. 124.

¹¹ Derrida J., *Khôra*, Paris, Éditions Galilée, 1993. *Khôra*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pág. 89.

desde otro punto de vista, me parece que Lacan es más audazmente “deconstructor” que Foucault. *Por eso me sentí —y lo sigo estando— más cercano de Lacan que de Foucault* [subrayado nuestro].¹²

Como ya nos ocurrió con Lacan y *La función de la escritura*, el rastreo y las incursiones del psicoanálisis *lacaniano* en la obra derridiana se arriesga a escapársenos de las manos y en el afán de interrumpir las sendas que se bifurcan en nuestro camino —o acallar la multiplicidad de voces del otro—, nos exponemos a extraviarnos y silenciar ecos sintomáticos. Se trata de un juego con el desvío y habrá que reflexionar nuevamente acerca de las palabras dichas en *Positions* cuando Derrida, ya en la época de finales de los sesenta y principios de los setenta, denunciaba una proximidad entre su discurso y el de Lacan, una proximidad mayor que la de cualquier otro discurso¹³.

Antes de comenzar, otra advertencia sobre el comentario de los textos elegidos. Plantear una tesis sobre las emergencias del psicoanálisis lacaniano en Derrida es, de por sí, (im)posible. Siempre habrá más de uno e incluso si nos centráramos en un único texto —y habrá un texto que será el más comentado— la lectura será incompleta, nunca suturable. En el camino que nos llevará al texto de los *Envois* más otro que, según nuestro criterio, nos dará la llave para enfilar la indescifrabilidad de *Envois* en relación al goce y al psicoanálisis *lacaniano*, nos desviaremos también por otros textos al fin de advertir lo difícil de separar plenamente el discurso de Lacan de la sombra de Freud. Ya hemos avisado que la relación de Derrida con Freud seguirá otros cauces respecto a la de Lacan y muchas veces será una comodidad no diferenciar tal aspecto. Transitaremos, para mostrar ciertos cambios de Derrida en relación al psicoanálisis, por un texto como *Spéculer* Allí trataremos de mostrar mutaciones con respecto al psicoanálisis en una época determinada —mediados de los años Setenta—. Lo que afirmaremos en ningún momento pretenderá acotar la cuestión en su totalidad pues somos conscientes de que un texto como *Spéculer* conllevaría, de por sí, un tesis. Lo mismo habrá que considerar con otros textos que gozarán de una atención especial: *Fors* y *Spectres de Marx*, cuya densidad conllevaría un largo estudio y no las pocas páginas de un párrafo. Son

¹² Derrida S., Roudinesco É., *¿Y mañana qué?*, *óp. cit.* (nota 8), págs. 19-20.

¹³ Derrida J., *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, 1972. *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977, pág. 113. También volverá a recordarse en Derrida J., *Résistances – de la psychanalyse*, París, Éditions Galilée, 1996. *Resistencias – del psicoanálisis*, trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997, pág. 84 y en Forrester J., *The seduction of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. *Seducciones del psicoanálisis. Freud, Lacan y Derrida*, trad. A. Bustamante de Simón, México D. F., Fondo de Cultura Económico, 1995, pág. 295.

limitaciones que habrá que tener en cuenta debido a los peligros de habitar otro discurso y de las cuales pedimos disculpas por adelantado. Siempre colonizados por el discurso del Otro, nos adentraremos por el camino que nos debería de conducir a los *Envois*.

§ 2. El soberano destronado. Una reescritura de *Más allá del principio de placer*

El volumen titulado *De quoi demain...*, uno de los últimos textos de Derrida, concluye la última parte de esta entrevista con E. Roudinesco con el capítulo *Elogio del psicoanálisis*. Como era de esperarse con Derrida, el elogio será bastante extraño pues volverán cuestiones nunca cerradas con *Le facteur de la vérité en Lacan* y con los problemas ligados a la especulación de *Más allá del principio de placer*. De todo lo afirmado en esas páginas¹⁴ hay un aspecto que no muda: «Me gusta la expresión “amigo del psicoanálisis”. Habla de la libertad de una alianza, un compromiso sin status institucional.»¹⁵ Es la alianza que Derrida habrá querido seguir con el psicoanálisis y, en general, con cualquier agrupación que constituyera una institucionalidad como base. No entraremos en la dificultad de palabras como «libertad» y «alianza», pero parece incuestionable que la amistad de Derrida por el psicoanálisis fue algo atormentado, una relación muy intensa de amor y odio. Los textos dedicados al psicoanálisis serán siempre en nombre de Freud, pero tanto la relación con éste y el psicoanálisis así como la relación con Lacan y su pensamiento y/o discurso, sufrirán numerosos altibajos. A palabras de admiración y necesidad imperiosa de confrontarse con un acontecimiento para la historia de la metafísica —un ensalzamiento del “interlocutor psicoanálisis”—, se alternarán textos y gestos a veces sintomáticamente cáusticos. Pero de una forma o de otra, el cruce entre deconstrucción y psicoanálisis producirá siempre textos, momentos, sentencias que son del orden del acontecimiento. O, quizás, cruces que podrían gestar un acontecimiento porvenir. Esta es nuestra esperanza y guía rectora del trabajo.

¹⁴ Derrida J., Roudinesco É., *¿Y mañana qué?*, *op cit.* (nota 8), págs. 181-211.

¹⁵ Derrida J., Roudinesco É., *ibidem*, pág. 182. Ver también Derrida J., *Politiques de l'amitié suivi de l'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994. *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*, trad. F. Vidarte, P. Peñalver, Madrid, 1998, págs. 166 y 309. Desarrollar como se merecería la cuestión planteada por Derrida en relación a la comunidad psicoanalítica y a lo que el psicoanálisis representaría para cualquier comunidad y para lo comunitario, necesitaría de un espacio y un tiempo del que no disponemos. De igual manera nos parece más urgente indagar las *políticas del psicoanálisis* que lo que éste representa para lo político.

¿Pero qué textos —la pregunta vuelve incesante— son los más significativos? Ya vimos en el tercer capítulo de la primera parte cuán complicado es seguir la relación de Derrida con el psicoanálisis y en ese caso escogimos un texto revelador no solo de las relaciones con el psicoanálisis, sino de lo más propio para el autor: el archivo, la retención de algo que necesito y que puede dejar de necesitarme, la problemática de la huella y del registro. En una palabra: la escritura y el *ça se survit*. La mayor dificultad reside en que Derrida juega en muchos casos al despiste (*dépistage*), quizás ruborizado por el exceso de cercanía que se querría —por pudor o por quien sabe qué— ocultar. Además no solo es un gran conocedor de aspectos teóricos del psicoanálisis, sino de su praxis. Una cuestión que no siempre se ha realizado de la debida manera. Este factor conlleva que en algunos textos de Derrida ligados al psicoanálisis —o donde éste se introduce tangencialmente— no haya una disyunción entre teoría y praxis analítica (el caso de *Mal d'archive* que ya citamos en el capítulo 3º de la parte I de nuestro trabajo). En otros textos hay una fuerte disimetría entre la especulación analítica y su aplicación como terapia, estrategia que Derrida elige seguir de manera cuidadosa para comunicar el deseo de que el ámbito del psicoanálisis se expanda¹⁶. El caso más emblemático en esta tipología es *Spéculer*, la narración —mediante una re-escritura de *Más allá del principio de placer*— de un soberano destronado (el *Lustprinzip*) a través de una lectura que, según Derrida, será «selectiva, tamizante, discriminante.»¹⁷ Es un texto de ciento setenta páginas, el más extenso dedicado al psicoanálisis. El cuestionamiento de las palabras de Freud contenidas en *Más allá* será llevado al extremo y no se reducirá a las especulaciones sobre la *Wiederholungszwang*: la utilización de la primera persona plural será subrayada más de una vez:

Las dos primeras frases son ya muy enigmáticas: “En la teoría psicoanalítica, admitimos...” Se trata pues de la teoría, única y singular, tal como se supone que existe, constituida desde hace más de veinte años, con resultados indudables y una institución contractual que permite decir “nosotros”, yo-nosotros, pues la firma de Freud compromete y representa a todos los sostenedores de la teoría, de la causa que no podría ser divisible. La cosa se articula, marcha y pone en marcha así.¹⁸

¹⁶ Es el caso, por ejemplo, de *Canallas*, cf. Derrida J., *Canallas*, *óp. cit.* (nota 7), págs. 134-135.

¹⁷ *Especular - sobre «Freud»*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 279.

¹⁸ Derrida J., *ibídem*, págs. 262-263. Estos aspectos se “anticipan” en Derrida J., *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974. Por ejemplo en la pág. 235, columna izquierda, leemos lo siguiente: «Se puede cuestionar el estatuto de lo especulativo recordando que el paso (no) «*Más allá del principio del placer*» avanza también, Freud insiste en ello, por una vía «especulativa».» Traducción interna del grupo Decontra.

El psicoanálisis —para bien o para mal— es Freud, por supuesto, pero no acaba en Freud. Hay zonas no controladas por éste, encriptadas, lo cual no constituye una objeción al identificar el psicoanálisis con el nombre propio de Freud. ¿Quiénes están identificados en el «nosotros»? Empezando por los que *no* son, el primer nombre es sin duda el de Jung, por supuesto, y también, en posiciones más alejadas, los nombres de Adler y Bleuler. Por otra parte, aquellos que pertenecen de manera “estable” al «nosotros», que “son”, también es fácil elucidarlo con una rápida lectura de *Contribución a la historia del movimiento analítico* (1914)¹⁹: nosotros los (Freud), Ferenczi, Sachs, Rank, Abraham, Eitingon y Jones. Cada uno de los nombres citados merecería una atención muy especial en sus relaciones con el psicoanálisis y con su fundador, pero este no es el espacio apropiado ni disponemos del tiempo necesario. Apuntaremos de pasada que las relaciones de Freud con el «nosotros» —con los que son y con los que dejaron de ser— siempre serán muy ambivalentes. Nadie duda que la historia del psicoanálisis esté repleta —como todas las historias— de fuertes ambivalencias, algunas de ellas relegadas a la intrahistoria; pero estas mismas cuestiones bien podrían aplicarse a la deconstrucción y a sus intérpretes, a una historia todavía no escrita.

Volviendo a *Spéculer*, se trata de un texto muy largo donde los niveles de lectura y las referencias cruzadas se desdoblan y redoblan constantemente: el «principio de placer» es a la vez el PP²⁰ o *pépé*, que familiarmente en francés significa ‘abuelito’ —y que sugiere a su vez otras tantas connotaciones—. Cada vez que se lea «PP» habrá que entender el principio de placer, el abuelito y aquel que “chochea” —¿qué diría el buen Kant de este *tono* adoptado recientemente en filosofía?—. Luego el «principio de realidad», el PR o *père* (padre)²¹, aludiendo constantemente a los dos principios de la vida pulsional y al doble rol de Freud como abuelo (PP o *pépé*) de Ernst y padre de Sofía (*père* o PR) —madre del pequeño Ernst—, roles que Freud encarna a la vez en la descripción ya famosa del episodio del *fort-da*, episodio descrito en una escena bibliográfica por el PP y el PR a la vez. ¿Es entonces el abuelo que chochea —*pépé*— el

¹⁹ Freud S., *Obras completas vol. XIV*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, págs. 1-64. Añadimos que la cuestión del «nosotros» no es tan chocante y enigmática —tal y como si fuera casi un abuso de poder por parte de Freud— en las páginas de *Politiques de l'amitié* que comentan el «nosotros» en Nietzsche, en particular el capítulo *Aimer d'amitié: peut-être — le nom et l'adverbe*, cf. Derrida J., *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*, *op. cit.* (nota 15), págs. 43-65.

²⁰ En lengua francesa se pronuncia *pépé*, /pepé/.

²¹ Derrida J., *La tarjeta postal*, *op. cit.* (nota 6), pág. 274 y la nota a pie de página.

que ve en su nieto las claves de un más allá del PP? Hagamos un paso atrás y citemos por entero el episodio del *fort-da*, pues a este episodio Derrida dedicará cuarenta y cuatro páginas de *Spéculer*:

Ahora propongo abandonar el oscuro y árido tema de la neurosis traumática y estudiar el modo de trabajo del aparato anímico en una de sus prácticas normales más tempranas. Me refiero al juego infantil. Hace poco, S. Pfeifer (1919) ha ofrecido un resumen y una apreciación psicoanalítica de las diversas teorías sobre el juego infantil; puedo remitirme aquí a su trabajo. Estas teorías se esfuerzan por colegir los motivos que llevan al niño a jugar, pero no lo hacen dando precedencia al punto de vista económico, vale decir, considerando la ganancia de placer. Por mí parte, y sin pretender abarcar la totalidad de estos fenómenos, he aprovechado una oportunidad que se me brindó para esclarecer el primer juego, autocreado, de un varoncito de un año y medio. Fue más que una observación hecha de pasada, pues conviví durante algunas semanas con el niño y sus padres bajo el mismo techo, y pasó bastante tiempo hasta que esa acción enigmática y repetida de continuo me revelase su sentido. El desarrollo intelectual del niño en modo alguno era precoz; al año y medio, pronunciaba apenas unas pocas palabras inteligibles y disponía, además, de varios sonidos significativos, comprendidos por quienes lo rodeaban. Pero tenía una buena relación con sus padres y con la única muchacha de servicio, y le elogiaban su carácter «juicioso». No molestaba a sus padres durante la noche, obedecía escrupulosamente las prohibiciones de tocar determinados objetos y de ir a ciertos lugares, y, sobre todo, no lloraba cuando su madre lo abandonaba durante horas; esto último a pesar de que sentía gran ternura por ella, quien no sólo lo había amamantado por sí misma, sino que lo había cuidado y criado sin ayuda ajena. Ahora bien, este buen niño exhibía el hábito, molesto en ocasiones, de arrojar lejos de sí, a un rincón o debajo de una cama, etc., todos los pequeños objetos que hallaba a su alcance, de modo que no solía ser tarea fácil juntar sus juguetes. Y al hacerlo profería, con expresión de interés y satisfacción, un fuerte y prolongado «o-o-o-o», que, según el juicio coincidente de la madre y de este observador, no era una interjección, sino que significaba «*fort*» {se fue}. Al fin caí en la cuenta de que se trataba de un juego y que el niño no hacía otro uso de sus juguetes que el de jugar a que «se iban». Un día hice la observación que corroboró mi punto de vista. El niño tenía un carretel de madera atado con un piolín. No se le ocurrió, por ejemplo, arrastrarlo tras sí por el piso para jugar al carrito, sino que con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con mosquitero; el carretel desaparecía ahí dentro, el niño pronunciaba su significativo «o-o-o-o», y después,

tirando del piolín, volvía a sacar el carretel de la cuna, saludando ahora su aparición con un amistoso «Da» {acá está}. Ese era, pues, el juego completo, el de desaparecer y volver. Las más de las veces sólo se había podido ver el primer acto, repetido por sí solo incansablemente en calidad de juego, aunque el mayor placer, sin ninguna duda, correspondía al segundo. La interpretación del juego resultó entonces obvia. Se entramaba con el gran logro cultural del niño: su renuncia pulsional (renuncia a la satisfacción pulsional) de admitir sin protestas la partida de la madre. Se resarcía, digamos, escenificando por sí mismo, con los objetos a su alcance, ese desaparecer y regresar. Para la valoración afectiva de este juego no tiene importancia, desde luego, que el niño mismo lo inventara o se lo apropiara a raíz de una incitación Externa. Nuestro interés se dirigirá a otro punto. Es imposible que la partida de la madre le resultara agradable, o aun indiferente. Entonces, ¿cómo se concilia con el principio de placer que repitiese en calidad de juego esta vivencia penosa para él? Acaso se responderá que jugaba a la partida porque era la condición previa de la gozosa reaparición, la cual contendría el genuino propósito del juego. Pero lo contradice la observación de que el primer acto, el de la partida, era escenificado por sí solo y, en verdad, con frecuencia incomparablemente mayor que el juego íntegro llevado hasta su final placentero. El análisis de un único caso de esta índole no permite zanjar con certeza la cuestión. Si lo consideramos sin prevenciones, recibimos la impresión de que el niño convirtió en juego esa vivencia a raíz de otro motivo. En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera. Podría atribuirse este afán a una pulsión de apoderamiento que actuara con independencia de que el recuerdo en sí mismo fuese placentero o no. Pero también cabe ensayar otra interpretación. El acto de arrojar el objeto para que «se vaya» acaso era la satisfacción de un impulso, sofocado por el niño en su conducta, a vengarse de la madre por su partida; así vendría a tener este arrogante significado: «Y bien, vete pues; no te necesito, yo mismo te echo». Este mismo niño cuyo primer juego observé teniendo él un año y medio solía un año después arrojar al suelo un juguete con el que se había irritado, diciéndole: «¡Vete a la gue(r)ra!». Le habían contado por entonces que su padre ausente se encontraba en la guerra; y por cierto no lo echaba de menos, sino que daba los más claros indicios de no querer ser molestado en su posesión exclusiva de la madre.²²

Dada la extensión que Derrida brinda al análisis de las conjeturas freudianas acerca del episodio del *fort-da*, es una obligación también para nosotros adentrarnos en el que es

²² Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, págs. 14-16.

un fragmento de un seminario de 1975 —otra vez el mismo año de la publicación de *Le facteur*— titulado ‘La vida la muerte’, que en *Spéculer* ocupa el segundo capítulo. El título es *Legado de Freud* (*Legs de Freud*) y pronto comentaremos su elección.

La lectura “tamizante” (*criblant*) de Derrida procede capítulo por capítulo del *Jenseit* con algunas referencias a escritos anteriores y posteriores de Freud, y con poquísimas referencias a otros comentarios de la obra en litigio —aspecto, este, poco habitual en el filósofo francés—²³. Es una lectura ejemplar de especie de «una especie de *animal* que no sale de su agujero sino en el momento en que oye o siente venir hacia él las vibraciones de muros agrietados»²⁴, que detecta el quicio en un edificio que se hacía y decía impermeable, tal como un rastreador de las grietas de un sistema en apariencia liso y compacto. Es una forma de operar de *la* desconstrucción que comparte dicha afinidad con otra práctica de lectura imposible: el psicoanálisis que mostró, de forma más o menos a tinada, que no somos si no en lo que nos falta: el deseo —y para decirlo del todo, o *pas du tout*²⁵, el deseo inconsciente—.

El comentario de Derrida al segundo capítulo de *Más allá* se abre con «una cita deliberadamente desviada»²⁶: «Legado de Freud», *Legs de Freud*²⁷. Es una expresión desviada y que se encuentra en los escritos de Lacan y Granoff pero, para que el comentario no suene de entrada demasiado violento y polémico, Derrida prosigue:

²³ El primer nombre que destaca por su ausencia es el de Gilles Deleuze, que hizo una lectura entusiasta de *Más allá del principio de placer* en su obra *Présentation de Sacher-Masoch: La Vénus à la fourrure* (1967), para después virar bruscamente y afirmar un mal logro de Freud en relación a la pulsión de muerte. Cf. Díaz Galán J., “¿Malogró Freud la pulsión de muerte? La lecturas de Deleuze y Derrida”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXIII 723 enero-febrero (2007), págs. 171-180.

²⁴ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), 2001, pág. 476. El subrayado es nuestro y en el *Post-scriptum* de esta parte daremos cuenta de ello.

²⁵ La expresión francesa ‘*pas du tout*’ se utiliza para indicar que algo no es en absoluto y, a la vez, que no pertenece al todo. También es una referencia al último escrito presente en *La tarjeta postal*, que precisamente se titula *Du tout* (Del todo), *óp. cit.* (nota 6), págs. 467-486.

²⁶ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 278.

²⁷ Habría que tratar más a fondo la referencia al juego de palabras que se da en francés gracias a la homofonía entre: *legs de Freud*, *lait de Freud* y *les deux Freud*. Este juego no aparece claramente en *Spéculer*, sino en *Envois*, texto que abre *La carte postale*. Reproducimos aquí un extracto: «El libro se llamará seguramente *Legs de Freud* (Legado de Freud): por la marcha y las piernas, por el *paso* de Freud que nunca avanza en *Más allá*, y cuyos andares sigo, el deambular, el preambular interminable, piernas que en-caminan al igual que los trazos de la carta o las jambas de la chimenea en Poe, y tú sabes cómo suelo jugar siempre con las palabras llenas de áng(u)los [*mots anglés*]; legado también del “movimiento, herencia y filiación, los nietos de Freud y la institución, y la causa, y las chicas y los anillos y el yerno, etc., para desviar *—muy necesariamente, sabes cómo trabajo yo—* [subrayado nuestro] hacia *lait de Freud* (Leche de Freud) y *les deux Freud* (Los dos Freud); para parodiar también, llevándola a otra parte, una expresión apreciada (“*legs de Freud*”) por Lacan y Granoff». Derrida J., *ibidem*, pág. 57. Se recordará como en el *Post-scriptum* de la parte II hicimos un cierto hincapié en las acusaciones acerca de desvíos indebidos. Puede que la relación entre Lacan y Derrida no haya sido más que un inmenso desvío con sus incalculables efectos de sentido.

«Dejo naturalmente al lector juzgar lo que sucede en esta desviación»²⁸. Ha salido el nombre de Lacan y concretamente en *Spéculer* sucederá pocas veces —lo cual no significa que suceda lo mismo con las referencias al nombre velado de Lacan—. En concreto hay una referencia más al nombre de Lacan, en un lugar del texto que no es el dedicado explícitamente al análisis del segundo capítulo de *Más allá* sobre el *fort-da*, sino que se centra sobre otra vertiente, siempre especulativa, que se encuentra en el texto de Freud: la deuda contraída por éste. Dejaremos también nosotros, igual que Derrida, juzgar al lector lo que se escribe en la página trescientos cincuenta y seis, capítulo tercero —*La parálisis*— en referencia a las especulaciones freudianas: «Algunos las tomaron “en serio” y construyeron un discurso sobre la seriedad de *Más allá*... El caso más interesante y más espectacular a este respecto es, me parece, el de Lacan»²⁹. Es difícil eludir y obviar en este caso una cierta violencia y polémica no solo contra Lacan y Freud, sino contra el psicoanálisis *tout court*. A parte Lacan, daremos dos nombres más que se tomaron en serio la dualidad de las pulsiones y la compulsión de repetición —‘la seriedad de *Más allá*’—: D. W. Winnicott y M. Klein. Este dato es revelador para el séquito de este escrito, porque tanto Winnicott como Klein estudiarán a fondo el psicoanálisis en relación con el niño y el juego. Derrida no lo escribe, y aquí de lo que se trata —por lo menos en el episodio que nos interesa a nosotros, el del *fort-da*, — es de psicoanálisis, niños y juego³⁰. Acerca de la relación entre Lacan y la «compulsión a la repetición», sería difícil esbozar los itinerarios que recorrió para comentar dicha fórmula, empezando por la traducción que el psicoanalista francés propone a lo definido por Freud como *Wiederholungszwang*: «insistencia»³¹. Más allá de las insistencias o de las compulsiones, cabe la posibilidad que *Más allá* no sea *del todo* serio. ¿Por qué? Porque nadie, según Derrida, pone el acento sobre la «singularidad testamentaria»³² implícita en *Más allá* y en particular en el episodio del

²⁸ Derrida J., *ibídem*.

²⁹ Derrida J., *ibídem*, pág. 356.

³⁰ Volveremos a la relación de Freud con el juego en su obra —y en particular a la temática del juego en Winnicott— más abajo.

³¹ Al respecto se podría abrir un interesante estudio acerca de la traducción y de sus problemas tanto en Derrida como en Lacan. No son muchos los términos que ambos comparten y uno de ellos, la *Aufhebung* hegeliana, es traducida preferentemente por Derrida como *relève*, mientras Lacan, dado los múltiples sentidos que el término *Aufhebung* conlleva y que no se reducen únicamente a “relevo”, opta por no traducir. Sin embargo, como acabamos de subrayar, la fórmula que se suele utilizar para traducir la *Wiederholungszwang* freudiana es “compulsión de repetición” o “automatismo de repetición”, ambas aceptadas por Derrida, mientras Lacan optará por la fórmula «*insistance de la chaîne signifiante*».

³² Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 356.

fort-da, ni tampoco —añade— sobre la «escena de escritura» que rodea el todo³³. Sin duda hay que subrayar las consideraciones de Derrida acerca del rol de Freud como observador del juego del *fort-da* —antes de abarcar, como haremos, el juego en sí—, un Freud observador que es a la vez abuelo y padre, PP y PR. La madre de Ernst, Sofía, que morirá poco después —y Freud mismo recoge este dato, sin especificar, en una nota agregada a *Más allá*³⁴— es su hija predilecta, hija predilecta del PR, como nos recuerda una y otra vez, con cierta *insistencia*, Derrida. Nos hallamos frente a una escena que congrega el PR, padre y principio de realidad y el PP, el abuelito y el principio de placer. Allí está observando a su nieto, hijo de la hija predilecta. Derrida trata una y otra vez de situar en el mismo plano los dos principios (el de placer y el de realidad) aunque es bien sabido y no hay posibilidad de confusión, si a la lectura del corpus freudiano nos atenemos, que el principio de placer es anterior. El principio de realidad es la adaptación a todo lo que no es yo, adaptación más o menos conseguida, más o menos frustrada. En muchos casos la acomodación se ve comprometida y se pueden dar fenómenos como el fantaseo y la disociación. En otros casos una alteración del principio de realidad se correlaciona directamente con la «omnipotencia del pensamiento»³⁵. Ahora bien, el movimiento operado por Derrida de traer, en la escena de un Freud “observador imparcial” del juego de un niño, el aspecto familiar, ineludible, o sea el hecho incontestable de que Freud es en ese momento el abuelo del niño que le da las llaves (y veremos cuáles) de un paso —o *pas*— más allá del principio de placer, es digno de subrayar. No podemos obviar el dato: hay una clara implicación de Freud que observa el *fort* —primero es solo *fort*, lejos— y luego, transcurriendo más tiempo en la estancia a solas con el niño, (se) añade el *Da*, para el conocido *fort-da*, el juego completo que traduce la *Wiederholungszwang* con, en su séquito, implicaciones gravísimas. La primera y más importante: la de un soberano destronado.

El principio de placer pierde su estatuto central de organizador de la vida anímica y al abuelito y padre del psicoanálisis parece hacérsele cada vez más cierta una sospecha que ya avanzaba inexorable en escritos anteriores³⁶: el paciente no quiere curarse y con este dato casi ineludible aparece la duda de que sea imposible, a todos los

³³ Derrida J., *ibídem*.

³⁴ Freud S., *Obras completas vol. XVIII, óp. cit.* (nota 22), pág. 16, n. 7.

³⁵ Para profundizar en estos aspectos reenviamos a la obra de Bleichmar S., *Clínica psicoanalítica y neogénesis*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000. Es un texto en el que también se trata de un problema crucial para el psicoanálisis: la disociación entre teoría y práctica. Por nuestra parte no podemos profundizar en estos aspectos que también comparten muchos de aquellos que comentan el psicoanálisis y sus teorías.

³⁶ Freud S., *Obras completas vol. XVIII, óp. cit.* (nota 22), págs. 19-20.

niveles, curar, puesto que hay un resto que no podemos abarcar³⁷. De esto nada comenta Derrida³⁸ y nos extraña ya que es la primera preocupación de Freud —porque Freud, aunque especule de vez en cuando, es un terapeuta—. El psicoanálisis entra de manera clara en una crisis de la cual no se sabe, en ese momento, las repercusiones que podrá tener. Ahora, no lo podemos evitar, nos preguntamos si habría habido la “narración” del *fort-da* sin esa contingencia de que Ernst no era un niño cualquiera de una madre cualquiera, sino que eran familia de Freud. La pregunta es lícita ya que sabemos por el texto de Freud que la completitud al juego llamado *fort-da* es producto del tiempo del que dispuso como observador para comprender que al *fort* lo completaba un *Da*. Y no solo, también que la sensación de placer correspondía al segundo acto, el *Da*, mientras el primero, el *fort*, el arrojar objetos, era una repetición por sí sola incansable, en calidad de juego. Pero para corroborar esta interpretación, como añade Freud, fue esencial el rol de la madre, que es también la hija predilecta. Reproducimos aquí la cita por entero:

Esta interpretación fue certificada plenamente después por otra observación. Un día que la madre había estado ausente muchas horas, fue saludada a su regreso con esta comunicación: « ¡Bebé o-o-o-o!»; primero esto resultó incomprensible, pero pronto se pudo comprobar que durante esa larga soledad el niño había encontrado un medio para hacerse desaparecer a sí mismo. Descubrió su imagen en el espejo del vestuario, que llegaba casi hasta el suelo, y luego le hurtó el cuerpo de manera tal que la imagen del espejo «se fue».³⁹

Es una cita que no nos ayuda a esclarecer nada: siempre quedamos atrapados en la red de la interpretación y lo único que podemos hacer es seguir especulando. Lo haremos y, más en especial, sobre el juego, el niño y el rol de la madre. Pero antes, como un *advocatus diaboli* que decide hacer su aparición imprevista, de la pregunta lícita acerca de la importancia del factor familiar que abarca la escena del *fort-da*, pasamos a otra duda que abarca siempre aquello envuelto en lo “familiar”⁴⁰: ¿qué hay de la relación de Derrida con el psicoanálisis? ¿Es la misma que se ha dado con los

³⁷ Volveremos a este resto que se observa claramente en un escrito muy importante de Freud para entender a fondo la clínica y la teoría psicoanalítica. Nos referimos al texto «*Pegan a un niño*». *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales* (1917). Freud S., *Obras completas vol. XVII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, págs. 175-200.

³⁸ Hace referencia a la “restancia” en *Más allá*, sobre la cual volveremos, pero no a la duda de Freud acerca de si es posible o no curar, si el paciente quiere y puede curarse, problemas cruciales para un terapeuta.

³⁹ Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, óp. cit. (nota 22), pág. 15, nota 6.

⁴⁰ Como se aclarará en breve, toda la pregunta se juega con y en la oposición *heimliche-unheimliche*.

otros interlocutores del corpus textual de Derrida? La pregunta surge espontanea porque la esposa de Derrida —y madre de sus hijos— es psicoanalista y eso sitúa al deconstructor del psicoanálisis —al igual que Freud observador de Ernst— en una posición problemática: es posible que para Derrida el psicoanálisis —más que ningún otro campo del que se haya ocupado a lo largo de su vida— represente algo especial. Puede que tan especial como lo es la relación con lo “familiar”, aquello que Freud trató en su escrito: *Das Unheimliche*⁴¹, lo siniestro, lo ominoso. Como nos recuerda Freud, *das Unheimliche* es lo opuesto a *heimliche*, lo familiar, lo íntimo —que, a su vez, deriva de *Heim*, casa—. Pero *heimliche*, como sucede con la mayoría de las palabras, no guarda un sentido unívoco, sino que en este caso comprende también lo “clandestino”, aquello que debería mantenerse oculto. Entonces, cuando pensamos lo *heimliche*, debemos también recordar que, a parte lo familiar y agradable, indica también lo clandestino, lo que se trata de mantener oculto. Del mismo modo, cuando tratamos lo siniestro, no debemos quedarnos únicamente con su sentido más utilizado, lo no-familiar y, por extensión, aquello que en lo familiar se vuelve siniestro, sino también recordar que *das Unheimliche* se refiere a todo aquello que, destinado a permanecer oculto, clandestino, sale a la luz a la manera de un acontecimiento⁴². ¿No será entonces que el psicoanálisis, para Derrida tan *heimliche*, familiar y quizás clandestino, se haya convertido por alguna oscura razón en *unheimlich*, en oscuro y terrorífico? ¿O quizás para Derrida el psicoanálisis —y su primer representante más próximo y cercano (*heimliche*) es su propia esposa, *Marguerite Aucouturier* (¿lo que debe permanecer oculto?)—, haya traído a la luz algo que para Derrida debía haber permanecido oculto, *unheimlich*? Es cierto, como veremos también de pasada en el caso de *Glas*, *La vérité en peinture* y más a fondo en *Fors*, que en los años que rodean el 1975 la relación y el tono con el psicoanálisis serán radicalmente distintos a los que sucedió con *Freud et la scène de l'écriture* y con lo que pasará con *Mal d'archive*. Volviendo a la cuestión familiar entre Derrida y el psicoanálisis, no tenemos respuesta a la pregunta planteada, como tampoco la hay a la de Derrida acerca de la importancia de la escena y triángulo familiar en la constitución del *fort-da*. Es pura especulación y dudamos incluso de su seriedad, pues no habrá sido más que una desviación para el juicio del lector donde lo

⁴¹ Freud S., *Obras completas vol. XVIII, óp. cit.* (nota 22), págs. 217-251.

⁴² Freud S., *ibidem*, pág. 224. Sobre la cuestión de lo siniestro en relación a los espectros y a la angustia del retorno, reenviamos al §5 de esta parte de nuestro trabajo.

único certero puede ser el estilo, o un cierto tono adoptado recientemente en deconstrucción para la ocasión. Y el tono es siempre sintomático.

El juego. Algo serio con el que abrir un pequeño preámbulo.

Nos disponemos a hacer unos aportes a *Spéculer*: las consideraciones de Derrida acerca de la gestación del *fort-da* y, sobre todo, del *fort-da* como juego y teoría del juego —aspecto esencial para la correcta comprensión del texto freudiano—. Antes de adentrarnos en lo que es para nosotros un cierto enroscamiento de la cuestión —el *juego* en cuestión, *Freud en jeu*—, proponemos una cita para aclarar un aspecto que suele ser desapercibido por darse como supuesto y que termina por desaparecer: si bien el psicoanálisis ha entrado de lleno en los dominios del comentario filosófico —y de ello hay que esperarse noticias en su mayoría positivas—, sigue siendo a todos los efectos una práctica terapéutica:

Las enseñanzas del psicoanálisis se basan en un número incalculable de observaciones y experiencias, y solo quien haya repetido esas observaciones en sí mismo y en otros individuos está en condiciones de formarse un juicio propio sobre aquel.⁴³

Lo que acaece con *Más allá del principio de placer* es demasiado conocido para que volvamos a ello. La consecuencia más inmediata de este texto para el destino del psicoanálisis —la *Wiederholungszwang* como principio rector de lo humano, un más allá que podríamos resumir con la imagen de un «soberano destronado»— es que el principio de placer (*Lustprinzip*) deja de ser lo más originario e influyente en la vida anímica y, de cierta manera, podría conllevar una imposibilidad de curar. No siendo el objetivo de este escrito una nueva formulación o re-visitación tardía de lo que todo esto supone para el psicoanálisis como clínica y teoría, dejaremos de lado el corpus principal de aquello que se ha especulado —para bien y para mal— acerca de la compulsión a la repetición desde el psicoanálisis.

⁴³ *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), en Freud S., *Obras completas vol. XXIII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 139.

La pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿por qué lo que Freud identifica como unos de los posibles juegos infantiles, denominado por él *fort-da*, es revelador de una tendencia más originaria que el principio de placer y que define como *Wiederholungszwang*? ¿Qué significa que a la repetición casi compulsiva del movimiento del carretel —*fort* (lejos-vete) y *Da* (aquí-acá está) — empleado por Ernst, iba conectada una ganancia de placer? ¿Cómo explicar, en fin, que se trata de un “placer” distinto, en tanto que la repetición instala el goce dentro del (principio de) placer subvirtiéndolo, contaminándolo en tanto ya no puede advertirse como tal?

Procedamos por partes. Primero el juego. ¿Qué es el juego y, en particular, el juego infantil? Unos de los mayores expertos sobre el tema es sin duda D. W. Winnicott —uno de los que se tomaron en serio los dictámenes de *Más allá*—, pediatra, psicoanalista —de clara tendencia freudiana⁴⁴— y terapeuta de fama mundial, conocido sobre todo por el artículo del año 1951 *Transitional Objects and Transitional Phenomena*. Su última obra, *Playing and Reality*, constituye una ampliación de dicho artículo y es una obra fundamental para todo aquel que quiera introducirse al psicoanálisis de niños y a la función del juego. Su mayor ocupación durante su larga trayectoria como terapeuta fue lo que llamó «espacio transicional» y «objeto transicional». Muy brevemente resumiremos que es el uso del objeto definido «transicional» lo que permite al niño la adquisición de las categorías, las representaciones que estructuran el aparato psíquico y que se constituyen como *demarcaciones*. Claramente estos elementos que fundamentan el aparato psíquico no escapan a la dialéctica oposicional: y así volvemos nuevamente a la presencia/ausencia, yo/no-yo, adentro/afuera, etc. No hay que olvidar que Winnicott, en referencia al espacio y al objeto transicional, habla de una «zona neutral»⁴⁵ que no está ni adentro ni afuera —formulación que hubiera acaparado la atención de Derrida—. En el periodo infantil esta zona intermedia, neutra, es necesaria para la iniciación de la relación entre el niño y el mundo y dicha zona es una continuación directa de otra zona, la zona de juego del niño que, literalmente, «se pierde en sus juegos»⁴⁶. Añadimos también las consideraciones esenciales de Winnicott acerca del rol de la madre en el desarrollo del niño: el objeto transicional representa el pecho materno o el objeto de la primera

⁴⁴ Así se define, por ejemplo, en *Playing and reality*, London, Tavistock Publication, 1971. *Realidad y juego*, trad. F. Mazía Barcelona, Gedisa editorial, 2008, pág. 129.

⁴⁵ Winnicott D. W., *ibídem*, pág. 30. No hace falta subrayar lo importante que sería profundizar en lo referente tanto al objeto transicional como al espacio y, por supuesto, a la zona neutral.

⁴⁶ Winnicott D. W., *ibídem*.

relación, la madre misma —aspecto decisivo para la comprensión del *fort-da* como juego⁴⁷—. Precisamos también, siguiendo a Winnicott, que los objetos transicionales pertenecen al «reino de la ilusión» que es la base de iniciación de la experiencia y, más significativo aun, es que lo transicional del objeto transicional no es el objeto (en sí): éste solo representa la transición del niño del estado en que se encuentra fusionado con la madre —en el cual no hay distinción entre él y el mundo, fase del llamado «pensamiento mágico»⁴⁸— al estado de relación con ella como objeto separado y exterior⁴⁹. En definitiva y para ir concluyendo el necesario paréntesis técnico, el objeto es un claro símbolo de la unión entre el bebé y la madre. Ese símbolo se localiza y se encuentra en un lugar espacio-tiempo en que la madre se halla en la transición de estar —en la psique del niño— fusionada al niño y ser experimentada, por tanto, como un objeto que debe ser antes percibido que concebido. El uso del objeto simboliza la unión de dos partes separadas, niño y madre, en el punto del tiempo y del espacio de la iniciación de su estado de separación: el objeto transicional que es el símbolo de la unión entre el niño y la madre es, por tanto, adoptado y no creado⁵⁰. Todo esto —Winnicott aporta una gran cantidad de ejemplos de casos clínicos para los cuales no tenemos en este trabajo el espacio que se merecen— nos proporciona el punto de amarre para lo que queremos mostrar respecto al juego (*playing*) infantil: «no se trata tanto del objeto usado como del uso de ese objeto»⁵¹. ¿Por qué subrayar esta obviedad sabida por cualquier educador? Freud, refiriendo el episodio del *fort-da*, hace un apunte nada sorprendente e incluso legítimo:

No se le ocurrió, por ejemplo, arrastrarlo [el carretel] tras sí por el piso para jugar al carrito, sino que con gran destreza arrojaba el carretel, al que sostenía por el piolín, tras la baranda de su cunita con mosquitero.⁵²

¿Por qué este apunte? Freud no comentó casi nunca juegos infantiles en sus obras y el juego no fue para él un objeto de estudio al cual haya que dedicar escritos

⁴⁷ Winnicott D. W., *ibidem*, pág. 26.

⁴⁸ Esta es la fase en la cual el niño cree que el pecho del cual recibe el alimento es suyo, que lo ha producido él.

⁴⁹ Winnicott D. W., *Realidad y juego*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 32.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 131.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 14.

⁵² Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *óp. cit.* (nota 22), pág. 15.

laboriosos⁵³. Al comentar el juego de su nieto sabe de sobra que el juguete no es lo importante —un carretel en este caso—, sino el juego, la función que el utensilio (juguete) despliega en la actividad lúdica. Un carretel, por ejemplo, puede ser utilizado como tren, como una cuerda para atar, atarme, conectarme con alguien, etc. Entonces resulta extraño el apunte —el tono, más bien— de Derrida:

Relata [Freud] que en cuanto observador interpretó también. Y nombró. Ahora bien, ¿a qué es a lo que llama un juego, más bien que un trabajo, trabajo que consiste en juntar? Pues bien, paradójicamente, llama juego a la operación que consiste en no jugar con los juguetes de uno [subrayado nuestro]: no se servía de ellos, no utilizaba, dice (*benütze*), sus juguetes, no los hacía útiles, *utensilios*, sino jugando a su alejamiento. El “juego” consiste pues en no jugar con los juguetes de uno sino en hacerlos útiles para otra función, a saber estar-lejos. Tal sería la desviación o la finalidad *teleológica* de este juego. Pero teleología, finalidad de alejamiento, ¿con vistas a qué, a quién? ¿Para qué sirve, y a quién sirve, esa utilización de lo que se da habitualmente como gratuito o inútil, a saber el juego?⁵⁴

Dudamos que el juego infantil sea gratuito o incluso inútil —pues la economía pulsional está en su máximo apogeo—. Incluso dudamos de que Derrida lo desconozca si bien es posible que el PP y el PR de Ernst como autor del juego se desplieguen para Freud, PP y PR a la vez, encaminados al unísono por las mismas sendas de la *Wiederholungszwang*. Es un apunte, como tantos otros en *Spéculer*, que podrían estar guiados por la finalidad *teleológica* —a veces desviante— de ciertas lecturas o tonos: «*j'en proposerai une lecture sélective, criblante, discriminante*». Hemos subrayado una frase de la cita donde se subraya una paradoja para constituir una observación de la que no se comprende bien la finalidad ya que, como es sabido, lo importante en el juego infantil no es el objeto o juguete en sí, sino el uso que de él hace el niño⁵⁵. Es harto normal que en el juego infantil los juguetes como utensilios sean de-contextualizados de

⁵³ Hay referencias esparcidas en *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El poeta y la fantasía*, *Poesía y verdad*, para resumir que el juego es una vía de acceso al inconsciente del niño y también, en parte, del adulto. También se subraya el aspecto que el juego completa una vivencia pasiva mediante una acción activa al fin de anularla. En *Más allá del principio de placer* Freud hace referencia a S. Pfeifer para un resumen de las diversas teorías psicoanalíticas sobre el juego infantil. Cf. Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *óp. cit.* (nota 22), pág. 14.

⁵⁴ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 295-296.

⁵⁵ Winnicott D. W., *Realidad y juego*, *óp. cit.* (nota 44), pág. 14.

su función o normal uso y la razón es bien sencilla: las proyecciones de las ansiedades primarias del niño se presentan a través del juego y este es el principal motivo por el cual el juego en los niños pequeños obedece al impulso de elaborar psíquicamente algo impresionante, pues la finalidad es conseguir su dominación total —en el caso del *fort-da* la frustración de la ausencia de la madre—⁵⁶. De ello depende que el utensilio sea un mero medio para un fin que no obedece casi nunca a la función del utensilio.

Entonces todavía más oscuro parece el apunte de Derrida acerca del comentario de Freud observador de Ernst, pues que no se pueda obviar de nuestras consideraciones el lazo que hay entre Freud y el ejecutor del juego, su nieto, no conlleva que Freud se desvíe de la dinámica del juego infantil que observa: Derrida se sorprende que Freud llame a la operación que consiste en no jugar con los juguetes de uno, juego. Es una extrañeza —identificar como paradoja que un juguete utensilio no sea utilizado según su sentido— que debe responder a otra dinámica, a otra estrategia, pues también es estratégico el hecho de que Freud introduzca mediante el ejemplo de un juego infantil su descubrimiento más importante. Podía haber rastreado ejemplos entre sus pacientes a través de más de veinticinco años de clínica, pero preferirá hablar de la *Wiederholungszwang* a través de la literatura (*Das Unheimliche*) y de un juego (*fort-da*).

Sobre *Lo siniestro* comentaremos unos aspectos dentro de poco. De momento proseguiremos todavía en el comentario derridiano de la observación de Freud. Una página después de la anterior cita nos encontramos con este paso revelador:

Viene lo que sigue. “Un día hice entonces la observación que confirmó mi interpretación. El niño tenía un carrete de madera (*Holzspule*) que tenía un cordel (*Bindfaden*) enrollado a su alrededor. Nunca se le había ocurrido la idea de arrastrar por ejemplo ese carrete por el suelo tras él, por consiguiente de jugar con él al cochecito, sino que arrojaba el carrete sujetado por el cordel con gran destreza (*Geschick*) por encima del borde de su cuna rodeada de una cortina (o de un velo, *verhängten Bettchens*), de tal manera que desaparecía, con lo cual él pronunciaba su o-o-o-o significativo (*Bedeutungsvolles*) y retiraba entonces el carrete sostenido por el cordel

⁵⁶ Blinder C., Knobel J., Siquier M. ^a L., *Clínica psicoanalítica con niños*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008, pág. 79. Insistimos una vez más en el factor económico: el juguete como utensilio y su uso “normal” están siempre orientados por el *beneficio* de la pulsión.

fuera de la cama, pero saludaba su aparición esta vez con un alegre “Da”. Tal era pues el juego completo (*komplette Spiel*), desaparición y reaparición (*Verschwinden und Wiederkommen*), del que sólo se lograba ver generalmente el primer acto, y éste era repetido incansablemente como un juego, aunque sin duda alguna el mayor placer estuviera ligado al segundo acto.”⁵⁷

Ernst, a través del juego, se ejerce activamente frente a la frustración pasiva de la madre que se va —aspecto que también el gran amigo de Derrida, René Major, se toma en serio⁵⁸—. Es el objeto por excelencia del cual se empieza a separar entendiendo por fin que no son una cosa única. Todo esto requiere un tiempo y no hay ninguna teleología o finalidad en el juego del *fort-da*⁵⁹: simboliza la desaparición y reaparición de su madre, la fundamentación de la presencia sobre un fondo de ausencia. ¿Por qué, entonces, es tan revelador para Freud el *fort-da* si sabía de sobra que el arrojar el objeto por parte de Ernst era una forma de satisfacción que le “vengaba” del hecho frustrante que la madre se había ido? Puede que Freud intuya que la repetición desbarataría el principio de placer, un más allá para un displacer que no puede ser advertido como tal y que es el fundamento de lo humano: *ça jouit*. La cognición de todo esto, evidente en la clínica, es que aquello que no se puede asumir o simbolizar, se repite. Que Freud dedique el texto de *Más allá* a la compulsión a la repetición como fundamento de lo humano —lo más propio e impropio a la vez, algo por excelencia “humano” y que deshumaniza—, no significa que no atisbara antes la cuestión. Nos referiremos a un texto casi paralelo al *Más allá* y del cual reproducimos un breve pasaje:

Es verdad que el médico analista, siempre que debe confesarse que esas fantasías, las más de las veces permanecen apartadas del restante contenido de las neurosis y no ocupan un sitio legítimo dentro de su ensambladura, siente la sospecha que el problema no ha quedado resuelto con ello; empero, como lo sé por mi propia experiencia, uno suele desdeñar de buen grado tales impresiones.⁶⁰

⁵⁷ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 297.

⁵⁸ Major R., Talagrand C., *Freud*, Paris, Folio biographie, 2006.

⁵⁹ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 295-296.

⁶⁰ Freud S., *Obras completas vol. XVII*, *óp. cit.* (nota 37), pág. 181.

Por extraño que parezca, en esta cita de «*Pegan a un niño*» *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales* (1919) se revelan aspectos fundamentales para la comprensión de la clínica y la teoría psicoanalíticas⁶¹. Las fantasías a las que Freud se refiere, sintetizadas en la frase «pegan a un niño», son las «fantasías de paliza» comunicadas por pacientes neuróticos obsesivos. Pero hay un dato más revelador para la clínica: la diferencia entre el factor dinámico, los síntomas traídos por el paciente como restante contenido de las neurosis, y las fantasías que conforman lo que hoy se denomina en la clínica psicoanalítica como “fantasma”⁶². ¿Qué supone ese resto que acompaña y que, a la vez, queda fuera del contenido de las neurosis, incluso de los síntomas? El aspecto dinámico —sintomático— es el más evidente: el paciente emprende la cura y acude a la sesión por un síntoma (o por varios a la vez) que le provoca malestar. Es el síntoma que introduce —tanto el paciente como el terapeuta— a la problemática de las direcciones de la cura⁶³. Hasta aquí todo es evidente. Pero hay algo más que permanece apartado del contenido de las neurosis, de los síntomas que claramente se pueden advertir como dolorosos: es el fantasma. De la evidencia sintomática nos encontramos con el problema de lo fantasmático, de una actividad retrospectiva que trabaja con los posos de lo traumático y que, incluso, podría haber allanado el camino para que la repetición —el destino— sea una dirección y no otra. *Más allá* es sin duda un texto extraño, por su composición y contenido, pero no está aislado del resto de textos metapsicológicos en todo aquello que se refiere a las inquietudes freudianas acerca de la práctica analítica. Derrida se pregunta en más de una ocasión como tener acceso a la “restancia” (*restance*) de *Más allá*. No es solo una pregunta, del mismo modo que la deconstrucción no es solo una oposición. Derrida “sabe” en qué consiste el resto:

Si, en el advenimiento inaudito de esa cooperación, el resto inanalizado de un inconsciente permanece aún, si ese resto trabaja y construye con su alteridad la autobiografía de esa escritura testamentaria, entonces apuesto a que será transmitido con

⁶¹ Y no solo esto, sino también la dolorosa sospecha de que el paciente no puede y no quiere curarse, que quizás el psicoanálisis no logre abarcar el núcleo más profundo de la represión. Ver también, a tal propósito, el artículo de Alemán J., “Autenticidad y masoquismo”, *Cuadernos hispanoamericanos*, (624) junio 2002, págs. 39-53. En particular las págs. 46-53, en las que se explica la economía libidinal por lo que se liga el malestar a lo atormentado, mostrando lo que Lacan definió como *jouissance*.

⁶² Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1984, pág. 12.

⁶³ Miller J.-A., Rabinovich D. S., *ibídem*, pág. 14.

los ojos cerrados por todo el movimiento de retorno a Freud. El resto que trabaja en silencio la escena de esta cooperación es sin duda ilegible (ahora o para siempre, tal es una restancia en el sentido en que yo la entiendo), pero define la única urgencia de lo que queda por hacer, a decir verdad su único interés. ¿Interés de una repetición suplementaria? ¿o interés de una transformación genética, de una renovación que desplaza efectivamente lo esencial? Esta alternativa es inválida, ha quedado de antemano coja por la andadura que puede leerse aquí, en el documento extraño que nos ocupa.⁶⁴

Se trata del *resto* inanalizado e inanalizable de un inconsciente que, con su alteridad, construye la autobiografía de la escritura testamentaria, un resto que trabaja la escena de la cooperación — ¿la de Lacan y otros, quizás?— y que es ilegible; aun así, desde su ilegibilidad, define aquello que queda por hacer. Es posible que la escritura testamentaria esté guardada celosamente en otro espacio, en una cripta⁶⁵. Si es posible hablar de la restancia de *Más allá*, si de “resto” se puede tratar en un libro que se construye y de-construye por obra de su autor acompañado de dudas frente a aquello que es tematizado por primera vez —las posibles implicaciones clínicas de la *Wiederholungszwang*—, debe ser el “resto” denunciado en la práctica analítica: el fantasma. Si el psicoanálisis tuvo y tiene la posibilidad de curar a través de la palabra es porque el síntoma obedece a la articulación significante: el paciente habla, acude a sesión para lamentarse del síntoma, un síntoma que es dañino y beneficioso a la vez, pues es doloroso, pero evita la confrontación directa con el deseo inconsciente. Por ello el paciente no habla del fantasma, al contrario: obtiene placer de él a condición de que falte la palabra para edificar un discurso de coartadas. Displacer del síntoma y placer del fantasma⁶⁶. Como nos recuerda J.-M. Miller, en análisis se suele hablar de levantamiento del síntoma y de travesía del fantasma. Para ello hay que distinguir el “fantasma fundamental” —la represión originaria (*Urverdrangung*) — del fantasma como la “manera de ser” de cada uno⁶⁷. Puntualizamos, de paso, que la “manera de ser” de cada uno está dirigida en cada momento por ese núcleo del que nos habla Freud en

⁶⁴ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 289. Sobre la cuestión del «resto» en cuanto desecho, huella o ceniza, reenviamos al §6 de esta parte de nuestro trabajo.

⁶⁵ Derrida J., *ibídem*, pág. 311. La palabra «cripta», tan importante en relación a otro escrito de Derrida (*Fors*) que comentaremos en el §4, aparece solo esta vez en *Spéculer*.

⁶⁶ Placer que es un displacer que no puede advertirse como tal.

⁶⁷ Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, *óp. cit.* (nota 62), pág. 47.

Pegan a un niño, un núcleo apartado del enjambre sintomático y dinámico que conforma el contenido de la neurosis. El fantasma fundamental nunca podrá ser abarcado y constituye el *resto* del psicoanálisis (la *Urvendrängung*). Las otras restancias que conforman lo estático y monótono del fantasma —frente a la dinámica del síntoma—, son lo único que debe ser recorrido en el análisis. De hecho el final de un proceso analítico no coincide con la modificación o desaparición de los síntomas —esto es algo que va sucediendo constantemente y no por ello el tratamiento termina— sino, a través de la travesía del fantasma, perseguir «una cierta modificación de la posición subjetiva en el fantasma fundamental»⁶⁸.

¿Por qué el pesimismo de Freud? ¿De dónde podría proceder? ¿La Gran Guerra o quizás la muerte de la hija predilecta pueden darnos la respuesta? *Más allá* y *Pegan a un niño*, textos fundamentales que prosiguen las pesquisas abiertas por la metapsicología, fueron escritos en el año 1919. La Guerra acabó el año antes, el once de noviembre, y el día siguiente se proclamó la república en Austria. Nos podríamos preguntar qué supuso la Primera Guerra mundial para Freud más allá de una prolífica actividad intelectual, considerando que la mayoría de sus ensayos metapsicológicos fueron escritos en el año 1915⁶⁹. Además en éste año Groddeck se adhiere a la sociedad psicoanalítica de Viena mientras en 1919 Jones funda la Sociedad británica de psicoanálisis y Ferenczi obtiene la primera cátedra para la enseñanza del psicoanálisis⁷⁰. Si nos referimos a lo que Freud escribe en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*⁷¹, aparte de unas adversidades —la ruptura con Jung y algunos ataques externos—, se describe de cómo el psicoanálisis va ganando asentimientos tal y como lo atestigua la aplicación de los trabajos de Freud en el hospital público para enfermos mentales Burghölzli, en Zurich⁷². Es más, la *Contribución* intenta proteger y delimitar el campo psicoanalítico, concluyendo con un mensaje esperanzador⁷³. ¿Qué hay, entonces, del pesimismo? La clave parecería residir una vez más en el centro del trabajo psicoanalítico: las pulsiones. Freud nunca se cansó de repetir cual fue su objetivo y concepto básico: «Un concepto básico convencional de esa índole, por ahora bastante

⁶⁸ Miller J.-A., Rabinovich D. S., *ibídem*, pág. 28.

⁶⁹ Nos referimos, entre otros, a *Pulsiones y destinos de pulsión*, *La represión*, *El inconsciente*, *Luto y melancolía*.

⁷⁰ Freud S., *Obras completas vol. XXIV*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, volumen dedicado a los índices y a la bibliografía.

⁷¹ Freud S., *Obras completas vol. XIV*, *óp. cit.* (nota 19), págs. 1-64.

⁷² Freud., *ibídem*, pág. 25.

⁷³ Freud., *ibídem*, pág. 64.

oscuro, pero del cual en psicología no podemos prescindir, es el de la pulsión»⁷⁴. Freud define la pulsión como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo. Considerando lo expuesto hasta ahora acerca de las pulsiones, no hay mucha diferencia entre lo descrito en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) y lo que se encuentra en *Más allá*: la pulsión y sus modificaciones siguen siendo el centro de la investigación analítica. Pero algo se asoma inquietante en el texto de 1920: mientras en *Pulsiones y destinos de pulsión* toda la actividad del aparato psíquico —hasta del más desarrollado, puntualiza Freud⁷⁵— se somete al principio de placer, o sea, se regula automáticamente por sensaciones de la serie placer-displacer, en *Más allá* algo asoma su presencia inquietante y modifica la jerarquía del aparato psíquico: ya no es el *Lustprinzip* que dirige el funcionamiento anímico en sus contrastes con el *Realitätprinzip*, sino algo que se sitúa más allá: la *Wiederholungszwang*. Una vez más habrá que preguntarse por las consecuencias de la terapia. La primera es la imposibilidad de una curación: siempre queda un resto, el auténtico resto del psicoanálisis⁷⁶. La compulsión a la repetición hizo su comparecencia en un texto del año 1914, *Recordar, repetir y reelaborar*⁷⁷ y volverá en un texto paralelo de *Más allá*: *Lo siniestro* (*Das Unheimliche*):

En lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición.⁷⁸

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 113.

⁷⁵ *Ibidem*, pág. 116.

⁷⁶ Para aquellos que quieran profundizar al respecto, por accesibilidad y capacidad de síntesis, remitimos una vez más al seminario de Jacques-Alain Miller: *Dos dimensiones de la clínica: síntoma y fantasma*, cf. Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, *óp. cit.* (nota 62), en particular la páginas 27, 42 y 53.

⁷⁷ Freud S., *Obras completas vol. XII*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1980, pág. 152.

⁷⁸ Freud S., *Obras completas vol. XVII*, *óp. cit.* (nota 37), pág. 238.

Lo ominoso como lo más familiar que se vuelve extraño, elemento perturbador instalado en lo más familiar, la compulsión a la repetición es otro ejemplo más de esta “categoría” freudiana. Derrida cita en *Spéculer* este texto siempre en relación a *Más allá*: «He descrito en otro lugar los nexos de sistema y de parentesco entre esos dos ensayos.»⁷⁹ Veremos, en el §5 de esta parte de nuestro trabajo, la importancia que en *Spectres de Marx* ocupa, asedia, la dimensión de lo ominoso. En lo que ahora nos concierne, en la breve cita se demuestra que las especulaciones de Freud se apoyan en una base sólida —si bien muy resumida—, pues «gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso». En *Lo siniestro* Freud parece tener bastante claro que la compulsión a la repetición debe ser lo propio de la naturaleza más íntima de las pulsiones, el objeto que Freud siempre trató de elaborar, traducir, dilucidar.

Luego, la compulsión continúa en *Más allá*, introducida esta vez por una escena, la del *fort-da*. Volvemos otra vez, insistiendo, a la pregunta: ¿por qué es tan revelador para Freud el juego de su nieto si sabía que el arrojar el objeto por parte de Ernst era una forma de satisfacción que le “vengaba” del hecho frustrante de las idas y venidas de la madre? Por la confirmación de la teoría de un *displacer* que no puede ser advertido como tal: el goce⁸⁰. Esta dimensión (de goce) muestra que el fantasma aparece como medio para articular aquélla con la correspondiente al principio de placer: es el fantasma quien “instala” —mediante una arquitectura— el goce en el principio de placer y es lo que se observa en el juego del *fort-da*: el sujeto (Ernst) domina una situación angustiosa y aprende a obtener un placer (*displacer* que no puede ser advertido como tal) gracias a la máquina de su juego. Es la misma función del fantasma: partiendo de una situación tanto de angustia como de goce, es producido un cierto placer. En este caso el fantasma es una máquina que se activa debido a la situación angustiosa provocada por la ausencia de la madre (del Otro), situación angustiosa de la cual puede obtener un placer (siempre un *displacer* que no puede ser advertido como tal) gracias al juego del carrete: *fort-da*⁸¹. Allí donde falta simbolización, se repite.

Spéculer es un sutilísimo juego de equivalencias entre las cuales destaca la ya citada entre PP y PR, los dos principios del organismo y los dos roles de Freud, roles y principios que dejarán de alternarse para igualarse. Lo mismo con el *fort-da*, pues habrá el *fortsein* y el *Dasein*. Pero, a la vez que se podría argumentar que hay *fortsein* en

⁷⁹ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 258-260, 323 y 340.

⁸⁰ Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *óp. cit.* (nota 22), págs. 10-11.

⁸¹ Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, *óp. cit.* (nota 62), pág. 20.

Freud —palabra que aparece una sola vez en *Más allá*—, también podría haber solo un sujeto dividido entre la monotonía del fantasma y la dinámica de los síntomas atravesados por una insistencia. Cuando Derrida escribe:

El *fortsein* del que habla literalmente Freud no está más *fort* que el *Dasein* está *da*. Se sigue de ello (pues no es inmediatamente lo mismo) que debido a la *Entfernung* y al *pas* [paso y no] del que se trató en otro lugar, el *fort* no está más lejos que el *da* está aquí. Recubrimiento sin equivalencia, *fort:da*.⁸²

Se omite un particular: el lanzar objetos como juego (*fort*) por sí solo tendría un significado, el de alejar y, por lo general, es una práctica lúdica que se da en hijos únicos que descubren la llegada próxima de un hermanito y el consiguiente término de la situación privilegiada frente a los padres. El juego que se transforma y (se) completa en el *fort-da*, la repetición incesante que traduce la instalación del goce en el principio de placer (la mayor y más grande de las resistencias que se acentúan cuando el cerco se va estrechando alrededor de la *Urvendrängung*), es la simbolización del desaparecer y aparecer del objeto por excelencia: la madre. A través de la simbolización de la situación angustiosa se obtiene un cierto *beneficio*. El núcleo fantasmático queda al margen del contenido (sintomático) de las neurosis, funda la repetición incesante —por ejemplo el *fort-da*— pero no se incluye: es un axioma, posibilita el sistema sin pertenecer del todo a él. Fantasma y repetición, resto y pérdida presencia que se abre sobre un fondo de ausencia: *fort-da* y no *fort : da*, objetarían algunos.

Estas someras consideraciones acerca de las cuarenta y cuatro páginas del denso comentario que Derrida dedica al segundo capítulo de *Más allá*, son de por sí insuficientes y en ningún momento tuvimos la intención de comentar los entresijos de un texto como *Spéculer*. Un tarea semejante sería de por sí una tesis, pues se trata de un texto que no es solo largo, sino denso y con continuos reenvíos y clivajes. No olvidamos que habría que tratar también, a parte la temática de la deuda, la complejidad de la definición de “placer” —si bien Freud da siempre la misma definición: la organización para mantener los estímulos al mínimo—, la escena de escritura, la pulsión de vida y la pulsión de muerte, etc.

⁸² Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 305.

Nuestro objetivo, de momento, ha sido el de mostrar, a través de una parte de la re-escritura de *Más allá* —la de Derrida en primer término—, aquellos movimientos no tan velados que traslucen en todas y cada una de las ciento sesenta páginas de *Spéculer* un cierto *tono* en deconstrucción. Resultaría mucho más claro si confrontáramos las intenciones iniciales de *Spéculer* con otro texto, el primer texto que Derrida dedicará a Freud: *Freud et la scène de l'écriture*. Subrayando las metáforas escriturales de Freud como punto de partida, se trata de un escrito donde también se pretende mostrar todo aquello que en el psicoanálisis difícilmente se deja organizar y contener en la clausura logocéntrica⁸³, a la vez que desvelar aspectos del psicoanálisis que no se han interrogado, proponiendo dentro del psicoanálisis —como le ocurrió a la filosofía— zonas marginadas y silenciadas. Bien distinto es lo que se gesta y sucede en *Spéculer*, nueve años después, donde, además de dudar de la seriedad de ciertas especulaciones freudianas, se trata de endeudar a Freud con la tradición platónica y asemejar, en un movimiento dialéctico, el *fortsein* freudiano y el *Dasein* de Heidegger. Son posturas legítimas que tendrán ecos en *Envois* y en otros textos como *Glas*, por ejemplo, al que dedicaremos unas páginas en el §3 (ver *infra* págs. 427 y sigs.). Lo que nos interesa es demarcar conjeturas sobre el psicoanálisis, identificar las construcciones que subyacen a algunas tonalidades deconstructivas en determinados textos. Para concluir estas páginas sobre *Spéculer* propondremos una cita que creemos pueda condensarlo, si bien hay que aclarar que se trata de un texto de lectura casi inagotable dado los muchos entresijos que propone. Por esta razón nuestra atención se centró en él, por ser el representante del tono dominante de los escritos derridianos sobre el psicoanálisis a mediados de los años setenta⁸⁴, época bien determinada por una estrategia, una guerra —pensemos en *Le facteur de la vérité* en Lacan y sus asociaciones con *Le titre de la lettre* de Nancy y Lacoue-Labarthe del que ya tratamos en el *Post-scriptum* de la segunda parte, o incluso *Fors*—. Es un tono —que no era el de *Freud et la scène de l'écriture* y no será el de *Mal d'archive* u otros textos de los años Noventa, textos poderosos y rompedores pero sin una tonalidad macabra y mortífera:

⁸³ Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 3), pág. 296.

⁸⁴ También J. Alemán indicará que el texto que mejor ilustra la relación con el psicoanálisis es *Spéculer*, cf. Alemán J., *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000, pág. 42. Para nosotros es el texto que mejor ilustra una fase bien determinada de la relación de Derrida con el psicoanálisis, la fase abierta con la entrevista en *Positions* y proseguida hasta *Le facteur* y sus sucesivos envíos —el caso de, como veremos, *La vérité en peinture*—. Cf. §3 de esta parte de nuestro trabajo.

Freud en este punto [el narcisismo y la pulsión de muerte] no excluye que los tumores malignos, tan destructivos para lo que los rodea, sean en ese sentido “narcísicos”: se aumentan, se autorizan, se multiplican de manera desencadenada, a la vez más invulnerables y más ofrecidos a las “heridas narcísicas” por inducir a la proliferación. Se autonomizan, se liberan, sin consideraciones hacia las otras células o hacia la totalidad del organismo, de los derechos de autor y de sucesión después de haberse retirado de todo y protegido detrás del frente. Hipótesis que hay que recibir, por supuesto, de la boca de Freud [*de la bouche de Freud*].⁸⁵

Podría ser una no tan velada misiva al cáncer masivo-oral que aquejará a Freud de 1923 hasta su muerte, pues ¿para qué escribir «*de la bouche de Freud*»? ¿Qué recogemos de su boca? Unas páginas antes Derrida se refiere al cáncer de boca de Freud⁸⁶ y luego, en la sección *Correos de la muerte* (*Courriers de la mort*) leemos el enigmático «*de la bouche de Freud*». Es una sección que trata de la relación-sin-relación entre Freud y Heidegger, del “hecho” de que «No pudieron leerse —por lo tanto pasaron todo su tiempo y agotaron todas sus fuerzas haciéndolo»⁸⁷. Si bien es cierto que una lectura no hecha puede ser la mejor de las lecturas y podemos hablar *de* alguien, *a* alguien, más y mejor en el momento en que tratamos de evitarlo, hay que hacer una rectificación, pues si es cierto —hasta prueba contraria— que Freud no leyó nunca Heidegger, éste si leyó y se interesó en el primero⁸⁸. Ya dedicamos una larga nota en la parte II de este trabajo de tesis sobre lo malogrado de la lectura hecha por Heidegger, sobre sus resistencias a la hora de abordar conceptos freudianos clave como *Verdrängung*, *Trieb* y *Übertragung* y no es este el lugar para preguntar por dichas evitaciones y simplificaciones acometidas contra el corpus freudiano. Pero se trata una vez más de correos, envíos, carteros, factores, cartas/letras, un contrato de la verdad con la verdad como adecuación, una castración como verdad de la verdad que tanto en *Le facteur de la vérité en Lacan* como

⁸⁵ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 344.

⁸⁶ Derrida J., *ibidem*, pág. 315.

⁸⁷ Derrida J., *ibidem*, pág. 336. La temática de los correos de la muerte y el curso de la historia como la carrera de un correo —cuyas variaciones sancionarán las épocas— está también presente a lo largo de *Envois*, cf. Derrida J., *ibidem*, págs. 68-71 y 182-186 (aunque habría muchos más ejemplos) y en Derrida J., *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003, págs. 156-157.

⁸⁸ Según la siguiente cita recogida en los *Zollikoner Seminare* parece que Heidegger debió leer toda la obra de Freud más la biografía de Ernst Jones: «Ni en los escritos de Freud ni en la biografía de Jones sobre Freud se encuentra algún pasaje que indique por qué Freud escogió precisamente esta palabra *análisis* como título de su intento teórico.», cf. Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987. *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi Yáñez, México, Morelia editorial, 2007, pág. 168. El apunte es del día 23/11/1965 y nos guardamos nuestra opinión sobre una efectiva lectura completa de la obras de Freud llevada a cabo por Heidegger.

en *La vérité en peinture* aparecerá como un motivo dominante⁸⁹. Volveremos a ello no sin antes saber qué es el envío que recibimos «de la boca de Freud». Podría ser el mensaje por parte del PP y PR que, como cartero/factor de la muerte (*facteur de la mort*) nos envía como legado la revelación de lo más íntimo del ser: la pulsión de muerte que se anida en el narcisismo. La pulsión de autoconservación con la que Freud, en un principio definió como el complemento libidinoso del egoísmo inherente al narcisismo⁹⁰ irá tiñéndose, con el paso del tiempo, en un aspecto inquietante y ominoso. El desarrollo del yo, para Freud y en términos energéticos, surge de una sustracción a la libido de objeto que se dirige hacia el *Umwelt* a favor de la libido yoica o pulsión yoica. *La introducción al narcisismo* (1914), donde Freud por vez primera separará la libido en “yoica” y de “objeto”, guarda muchos parentescos con *Más allá*: el primero y más importante es el de ser un texto especulativo, un escrito donde se introduce un aspecto novedoso y del que se subraya la dificultad⁹¹. La otra dificultad es la que liga el narcisismo con el principio de placer:

¿En razón de qué se ve compelida la vida anímica a traspasar los límites del narcisismo y poner {setzen} la libido sobre objetos? La respuesta que dimana de nuestra ilación de pensamiento diría, de nuevo, que esa necesidad sobreviene cuando la investidura {Besetzung} del yo con la libido ha sobrepasado cierta medida.⁹²

Es una medida económica la que, en el organismo, regula las inversiones de libido hacia un objeto o hacia el yo. En ese equilibrio el organismo debería no enfermar pues un desregulación excesiva hacia uno u otro lado conllevaría daños para el sistema. El problema es que un exceso de pulsiones yoicas de autoconservación provocaría la muerte del organismo —contrariamente a lo que se podría suponer—. Pero el principio de placer es eso: los arreglos que el organismo emprende para la menor estimulación posible. El yo trabaja para (el) ello. Es el superyó como ideal del yo (*Ich-ideal*) —el retorno de las interiorizaciones de la ley recibidas y, en parte, reprimidas en la

⁸⁹ Sobre *Le facteur* no creemos haya duda y reenviamos al *Post-scriptum* de la parte II de nuestro trabajo. En lo que se refiere a *La vérité en peinture*, pronto trataremos de los envíos que emergen en este texto en relación al psicoanálisis. En lo que se refiere a la castración como verdad de la verdad, cf. Derrida J., *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978. *La verdad en pintura*, trad. M. C. González, D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 350.

⁹⁰ Freud S., *Obras completas vol. XIV, óp. cit.* (nota 19), págs. 71-72.

⁹¹ Freud S., *ibidem*, pág. 75, donde Freud subraya la dificultad especulativa de las pulsiones yoicas, libido yoica y libido de objeto.

⁹² Freud S., *ibidem*, pág. 82.

infancia— el que promueve un imperativo, imperativo que puede ser *categorico* y/o de *goce*. Es en este aspecto donde se podría caer en una trampa con respecto al goce o al más allá del principio de placer: en la particularidad del principio de placer lo que allí goza es lo singular, la manera que el *parlêtre* tiene de responder a lo real. Una vez más su síntoma, la particularidad que hace de cada uno un signo diferente a través de la relación que emprende con lo real, es lo común⁹³. «Este desfase [*décalage*] me mata, también me hace vivir, es el goce mismo.»⁹⁴ Sobre este envío de Derrida volveremos más adelante, pues da una exacta definición del goce: un desfase que no permite asir el punto de amarre entre placer y displeacer, lo que contamina el placer con el displeacer y viceversa. Esto es lo que recibimos de la *boca* de Freud, pues allí donde *ça parle, ça jouit*. El *décalage* sería también aquello que intercede en el equilibrio entre las pulsiones yoicas y las pulsiones de objeto, una tendencia que va más allá por la que «aumentan [las células tumorales], se autorizan, se multiplican de manera desencadenada» (cf. n. 85) o, quizás, de manera desfasada, como sí ya no hubiera concordancia entre dos cosas o dos hechos —¿por ejemplo entre el PP y el PR y entre el padre del psicoanálisis y de Sofía, la hija predilecta y el abuelo?—. Recordemos que las células tumorales son para Freud “narcísicas” porque «Se autonomizan, se liberan, sin consideraciones hacia las otras células o hacia la totalidad del organismo» (cf. n. 85). Una vez más el *décalage*, que es también desplazamiento — ¿metonímico y por la cadena del deseo? Más adelante volveremos a ello—. ¿Esto mismo le habría ocurrido a Freud, a su boca de la cual recibimos el *Más allá*? Podría ser una lectura que se encuentra en *Spéculer* y de las muchas que se podrían hacer y que quedan por explorar. La pregunta es si también este texto selectivo, tamizante y discriminante sobre Freud y su *Más allá* —que no es otra cosa que el goce del que tratará también Derrida en los *Envois* y que exploraremos en el §5— no estaría bajo el yugo de un cierto desfase. Pues es una época —la de mediados de los setenta— donde se trata, después de una muestra de cercanía hacia Freud y el psicoanálisis (patente en *Freud et la scène de l'écriture* y *La différance*⁹⁵), de fuerte

⁹³ Lacan J., “Le plaisir et la règle fondamentale”, *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978, págs. 22-24.

⁹⁴ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 113. Este apunte posiblemente dirigido a una mujer, nos reenvía a otro momento de la producción derridiana, a otro envío contenido en *Orlas* (*Cartouches*) y en el que se lee lo siguiente acerca del módulo lunar L.E.M: «O más aún: antes, eso se hubiera proyectado, en el aire, catapultado por tramos encajados, como el estallido de un *goce femenino* [subrayado nuestro]», cf. *Orlas* (1978), en Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 89), pág. 242.

⁹⁵ Sobre *Freud y la escena de la escritura* ya nos hemos explayado. En lo que se refiere a la conferencia titulada *La différance*, allí donde Derrida tematiza esa «a» silenciosa que se cuela en la “différence”, este pasaje mostrará la cercanía entre Derrida y Freud: «Los dos valores aparentemente diferentes de la *différance* se anudan en la teoría freudiana: el diferir como discernibilidad, distinción, desviación, diastema, *espaciamento* [*espacement*], y el diferir como rodeo, demora, reserva, *temporización*

crítica hacia el psicoanálisis como praxis e institución. En las zonas marginales de la filosofía, si bien se subraya la necesidad de analizar los restos metafísicos en el nombre de lo que Freud define como *Umbewußte*, Freud y el psicoanálisis son resaltados como indicios que delimitan la ontología, que no se dejan incluir del todo en la metafísica de la presencia, pues constituyen una *ἐποχή*⁹⁶. Es más: en la recopilación de textos que compone *Márgenes* —conferencias y escritos fechados entre 1965 y 1972— el nombre de Freud aparece siempre como punto de apoyo para una reconsideración de la metafísica de la presencia —por supuesto la ya citada *La différance*— o como alguien que, amenazando la autoridad fenomenológica del presente vivo en el movimiento temporal de constitución del ego, debía ser rescatado de malos entendidos⁹⁷. De igual manera y siempre poniendo el apunte sobre el arrastre que la metafísica conlleva también para el psicoanálisis, muchos textos que componen *La escritura y la diferencia* —fechados en este caso entre 1963 y 1967—, resaltarán la importancia de Freud y su legado para la historia de la metafísica —incluso para aquellos pensadores que ya se posicionan en los márgenes de la metafísica⁹⁸—. La economía del tono es harto distinta respecto a lo que se leerá de allí a pocos años en la época de *La philosophie en effet*, colección fundada en 1974 por Derrida, S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe y J.-L. Nancy para la edición Galilée. A estos nombres y a la colección también estuvo muy vinculada Sylviane Agacinski, Sería muy importante saber —en otra de las muchas escenas biográficas— la importancia que tuvo S. Agacinski para Derrida y sus relaciones con el psicoanálisis. De pronto ya no se puede obviar el dato cuando comentaremos algunas partes de *Envois*, pero ya apuntamos que la escena biográfica es un arma de doble filo incluso en la reconstrucción de una biografía: los testimonios directos o de terceras personas no escapan al inexorable mal de archivo y lo único que siempre queda es un texto o una serie de escrituras para la interpretación.

[*temporization*]], cf. Derrida J., *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuits, 1972. *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, pág. 53.

⁹⁶ Derrida J., *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 95), págs. 55-56.

⁹⁷ Pensemos en el texto dedicado a P. Valéry, *Qual Quelle* (1971), en *Márgenes de la filosofía*, *óp. cit.* (nota 95), págs. 315, 323, 335, 337, n. 19, 338-339 y 340-346. Por otra parte, el nombre de Lacan aparecerá solo una vez: en la n. 4 de *La mitología blanca* (1971) a propósito de los esquemas retóricos en el discurso psicoanalítico, cf. Derrida J., *ibídem*, pág. 254.

⁹⁸ Es el caso, en particular, de los escritos sobre A. Artaud: *La palabra soplada* (1965) y *El teatro de la crueldad y la clausura de la representación* (1966), cf. Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 3), págs. 250, 260 n. 20, 266, 329-332, 387.

§ 3. Envíos *parergonales*

La andadura de Derrida, su filosofía, parece estar compuesta por una serie de envíos, una correspondencia a varias bandas sin, a veces, la posibilidad de establecer el quién envía y desde donde lo hace, así como el para quién o quiénes es el envío —o envíos—. El psicoanálisis, interlocutor privilegiado, está en el centro de una correspondencia donde los lugares —el de emisión y el de recepción— no están fijados: cualquier argumento puede convocar al psicoanálisis para que allí haga su aparición, y desde cualquier temática un envío puede dirigirse al psicoanálisis como aliado o como ulterior elemento a discutir. Este párrafo querrá ser una breve muestra de la marca de lo irrealizable que asedia el intento de mostrar, recorrer y escuchar el diálogo y sus envíos entre Derrida y el psicoanálisis o, más modestamente, entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*. Los casos que analizaremos, sus pocos ejemplos, tratarán de desvelar cuán compleja y fecunda llega a ser la relación de Derrida con el psicoanálisis, Freud y Lacan.

Hay acercamientos que rectifican, alejamientos que refrendan, alusiones que asedian con la intención de recordarnos la importancia del psicoanálisis en muchos ámbitos del saber —incluso un cambio en el estatuto del saber desde la emergencia de la terapia psicoanalítica— y, mayor aún, la importancia para el psicoanálisis de confrontarse con su herencia metafísica y con los otros saberes.

Dividiremos esta sección en una serie de *envíos* que tendrán por tema dominante un escrito derridiano o serie de ellos, donde se evidencia una dificultad ya anticipada en nuestra introducción: los modos en que Derrida trata y hace aflorar el psicoanálisis en sus textos —en muchos de ellos—, no son fáciles de recorrer y seguir. Lo veremos en el caso de las cuatro partes que constituyen *La vérité en peinture* y en algunos escritos recogidos en *Papier machine*, así como en *Politiques de l'amitié*, todos textos donde el psicoanálisis está constantemente presente y cuyo argumento rector —así los títulos lo dan a entender— es otro. Pero todo se deberá repensar a partir del psicoanálisis, de aquello que Freud puso de manifiesto y cuya reinterpretación lacaniana será muy interrogada por Derrida. Cada uno de estos envíos podría ser problematizado de manera mucho más profunda de lo que aquí se hace, pero la intención no es esta. Ya anticipamos que no es posible dar cuenta en un solo trabajo de tesis — ¡mucho menos en una sola parte!— de la relación de Derrida con el psicoanálisis y con Lacan. Este párrafo compuesto por unos envíos quiere demostrar la imposibilidad y, a la vez, la

urgencia de una investigación sobre el psicoanálisis *en* Derrida. Si nos aventuramos por algo así es porque solo persiguiendo algo imposible se puede llegar a lo posible, y mostrar lo necesario que es dar cuenta de la relación entre el psicoanálisis y el pensamiento de Derrida. Ésta relación también contamina la más específica entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*.

Primer envío. Un caso flagrante de envíos *parergonales* hacia el psicoanálisis —no sabríamos decir, de momento, si en particular a Lacan o a Freud— es *La vérité en peinture* que, no lo olvidemos, es también la verdad en apariencia. *La verdad en pintura* y sus cuatro partes sobre la pintura, aparentemente, no deberían guardar relación con el psicoanálisis. Sus temas están bien *demarcados* por Derrida en su advertencia —y las advertencias deberían tener alguna utilidad. Aparentemente ¿cuántas referencias al psicoanálisis, a Lacan y a Freud hay en esta serie de ensayos? Para relacionarlo con la propuesta de R. Major y la diseminación como principio germinativo de la asociación libre, citaremos el siguiente pasaje:

Lo bello es la diseminación, el corte puro sin negatividad, un *sin* sin negatividad y sin significación. La negatividad es significativa, trabaja al servicio del sentido. La negatividad del artefacto agujereado es significativa. Es un significativo. Es sin-objetivo, el sin-porqué del tulipán no es significativo, no es un significativo, ni siguiera un significativo de la falta.⁹⁹

Bajo la verdadera y aparente referencia a la cuestión de la *pulchritudo vaga* en la *Análítica de lo bello* kantiana, texto que hace de la finalidad sin fin de la flor —el tulipán, en el ejemplo concreto— el origen de la belleza, es interesante constatar como la diseminación es lo bello en cuanto corte puro sin negatividad, la posibilidad de una *coupure* que no sea significativa. Y el sujeto del significativo como la historia siempre referida y siempre repetida del sujeto respecto a la elisión de un significativo amo, es la base de una teoría que hizo a su vez una *coupure* en la historia del psicoanálisis —y

⁹⁹ *Parergon* (1974), en Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 89), pág. 105. En esta cita se puede captar el camino que Derrida siguió siempre en relación a la concepción del signo sassureana. En otro texto del mismo período —*Où commence et comment finit un corps enseignant* (1975)— se lee lo siguiente: «Este trabajo [la deconstrucción], pues, atacaba la subordinación ontológica o trascendental del cuerpo significativo con respecto a la idealidad del significado trascendental y la lógica del signo, a la autoridad trascendental tanto del significado como del significativo, es decir a aquello que constituye la esencia misma de lo filosófico», cf. Derrida J., *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990, pág. 88. Traducción nuestra.

ésta, a su vez, fue sin duda otra *coupure*: en la historia como sucesión de eventos—. ¿Cómo concebir, entonces, la diseminación como el corte puro sin negatividad —el *sin*— que ni siquiera supondría el significante de la falta como el principio germinativo de la asociación libre, y que debería rastrear sin posibilidad de elección las elisiones en la cadena significativa allí donde *ça parle*? La “*coupure* Derrida” no sería entonces un segundo tiempo respecto a Lacan —o tercer tiempo si contamos también a Freud—, sino un momento inaugural donde se revelaría un nuevo destino —y por ello una nueva procedencia— para la regla fundamental del psicoanálisis: la asociación libre. Antes que nada —y será solo un breve inciso— el hecho de que haya un campo del Otro donde el sujeto, si bien siempre referido, no es enteramente devuelto y suturado —y esto es parte de lo condensado en la fórmula: $S(\bar{A})$ —, no indica que se pueda inducir que de ahí parta la diseminación como una «estructura metonímica disociativa»¹⁰⁰, *estructura* que podría bien ser el principio germinativo de la asociación libre. La sobredeterminación del síntoma o la determinación del sujeto por el recorrido de un significante indica —evitaremos el término «significa»— que, si bien el campo del sentido está roto, no suturable, el sujeto —al menos el «del significante»— está siempre referido y en referencia a la cadena del sentido. Entonces otras puertas se abrirían a la (im)posibilidad del diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* y se podría decir que el mesianismo si mesías bien podría escribirse $S(\bar{A})$, una venida mesiánica —por ejemplo el gran Otro— que, si bien no acontecerá como tal — $S(A)$, el significante del gran Otro—, no interrumpe los retornos del por-venir — $S(\bar{A})$, el significante del gran Otro tachado—. No es nuestra intención escandalizar a persona alguna, pero en esta recopilación de textos entre los años 1974-1978, las referencias al psicoanálisis y a Lacan estarán muy presentes allí donde no era de esperar su aparición. Serán cadencias — ¿síntomáticas?— de la deconstrucción *derridiana* en las que apuntaremos algunas cuestiones, pues creemos que la relación con el psicoanálisis y con el psicoanálisis *lacaniano* no ha sido todavía problematizada como merece. Y así aparece en +*R*

Vamos a precipitarnos hacia el señuelo, vamos a morderlo: vamos, una vuelta más de logocentrismo, helo aquí consagrando la analogía, absorbiendo el espacio en la voz, la pintura en el poema, el rema o el filosofema, estructurando todo como un lenguaje y,

¹⁰⁰ *La cinta de máquina de escribir. Limited ink II.* (1998), en Derrida J., *Papel máquina, óp. cit.* (nota 10), pág. 121.

peor aún, según una teoría mimética e hipercratíleana del lenguaje. Precisamente no. Se trata aquí, por el contrario, de violencia y arbitrariedad.¹⁰¹

Hay múltiples reenvíos —a *La dissémination*, por supuesto— y del que nos ocuparemos en *Parergon* es el que se dirige a Lacan sin olvidar, por otra parte, que también Freud estará muy presente en todos los textos¹⁰². En efecto habrá más de un reenvío en la composición titulada *La vérité en peinture* que, en apariencia, estará —toda la obra— remitida al factor/cartero de la verdad, pues la restitución de la verdad en pintura en las cartas entre Shapiro y Heidegger, por ejemplo, está sometida al contrato entre la verdad como adecuación y la verdad como presencia desvelada, pues parece ser que la verdad en pintura es la verdad en pintura, es decir que la verdad en pintura es (solo) la verdad en (la) pintura (como apariencia).¹⁰³

Ahora —mediados de los años Setenta— el psicoanálisis, encarnado también en el pensamiento de Lacan y relegado a la escena biográfica, queda inscrito en la metafísica más que nunca —procediendo de modo diferente a lo establecido en *Marges* y en *L'écriture et la différence*—, pues:

[...] lo que la metafísica llama, lo acabamos de ver, *falta*, de hacerlo volver, igual o semejante a sí (*adaequatio-homóiosis*), en su propio lugar, según un trayecto propio, de preferencia circular (castración como verdad). Aparentemente opuestas —o porque son opuestas— estas dos determinaciones *bordeantes* de eso contra lo cual trabaja el parergon (la operación de la energía libre y de la productividad pura o la operación de la falta esencial) son *lo mismo* (metafísica).¹⁰⁴

La verdad de la carta robada —para cuya discusión reenviamos al *Post-scriptum* y al §3 de la parte II de este trabajo— es siempre una verdad que no puede perderse, pues se reporta hacia el lugar que le es propio mediante un trayecto que también le es propio, una pre-destinación. El *parergon*, ni simplemente fuera y ni simplemente dentro al “ser” mitad-obra y mitad-fuera-de-obra, desvela lo suplementario de toda identificación y atribución, rompiendo el lugar propio y primero de emisión y destinación que tiene la carta. También la correspondencia entre Heidegger y Shapiro al estar:

¹⁰¹ +R (1975), en Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 89), pág. 183.

¹⁰² Y en particular en las páginas de *Restitutions*, allí donde se trata del fetiche en relación a los «zapatos de Van Gogh», cf. Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 89), págs. 281-283.

¹⁰³ Cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 333.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 90.

[...] confiada todavía al cartero de la verdad, esta correspondencia no es un secreto para nadie. Su secreto debería leerse a carta abierta. La correspondencia secreta podría estar cifrada *directamente* en la correspondencia pública. Por otra parte no tiene lugar y no está escrita en otra parte. Cada uno dice: le debo la verdad en pintura y se la diré. Pero hay que desplazar el acento sobre la deuda y sobre el *debe*, verdad sin verdad de la verdad.¹⁰⁵

¿Qué diría Lacan? ¿Qué habrá dicho Lacan? Que la carta suspendida (*en souffrance*) entre las jambas de la chimenea —el lugar de la falta— y su secreto, era público, visible: queda velada en su develamiento porque el mensaje que porta es el del significante del deseo, el falo, aquello que, como el *parergon*, ejerce la función suplementaria que sostiene el edificio sin estar del todo incluido ni del todo excluido. La conclusión preliminar es que lo que se da, lo que *hay*, es una serie de envíos, de escrituras, de restituciones.¹⁰⁶ La cuestión de la partición de la carta/letra, lo que se definió en *Le facteur* como «la atomística de la letra», es algo que retornará constantemente siendo la condición *sine qua non* para que la verdad de la carta *sea* su trayecto circular, un destino ya prescrito y al cual deberá retornar:

Cuestión de la letra, cuestión de la materialidad del significante: bastará tal vez cambiar una letra, tal vez menos que una letra en la locución “*manque à sa place*” [“falta en su lugar”], introducir una *a* sin acento, para hacer aparecer que si *le manque a sa place* [la falta tiene su lugar] en esa topología atomística del significante, si ocupa en ella un lugar determinado, de contornos definidos, el orden no habrá quedado nunca perturbado: la letra volverá a encontrar siempre su lugar propio, una falta circunvenida (no empírica, ciertamente, sino trascendental, es aún mejor y más seguro), estará allí donde habrá estado siempre, habrá debido estar siempre, intangible e indestructible a

¹⁰⁵ *Ibidem*, pág. 285.

¹⁰⁶ Compárese, en el juego de reenvíos, lo escrito al final de *Restituciones*, cf. Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.*, (nota 89), pág. 385 y lo escrito en *Le facteur de la vérité en Lacan* (1975), en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 454. La estructura diseminal o el sin-vuelta-posible de la carta está en correlación directa con un comienzo enmarcado por una serie de remisiones, un «comienzo» en deriva y que, por lo tanto, no es tal, *initium*, principio, ir en, entrar, sino que, desde siempre, ya se ha empezado a la deriva y desplazados. Una confrontación exhaustiva de *La vérité en peinture* en relación con *Le facteur de la vérité en Lacan* que analice a fondo la complementación de las dos obras, merecería un estudio a parte que por motivos de espacio no podemos emprender. Es un capítulo más de la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*.

través del rodeo de un trayecto propio y propiamente circular. Pero todavía no llegamos a eso.¹⁰⁷

En efecto, que el significante falte en su lugar o que por el significante la falta tenga su lugar, es algo que se recoge en la ya mentada escritura $S(\bar{A})$ que hace su aparición en la forma completa del grafo del deseo, presentado por vez primera en la clase del 23/IV/1958¹⁰⁸. La historia de este grafo, su proceder en la teoría lacaniana, es demasiado larga y complicada para que siquiera sea esbozada. No obstante ya tratamos la cuestión de la escritura $S(\bar{A})$ que Lacan trata de cristalizar en uno de sus más famosos textos:

En cuanto a nosotros, partiremos de lo que articula la sigla $S(\bar{A})$: ser en primer lugar un significante. Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante para el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante, todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para. Ahora bien, puesto que la batería de los significantes no puede ser sino un trazo (*trait*) que se traza (*se trace*) de su círculo sin poder contenerse en él. Simbolizaba por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes.¹⁰⁹

Por esta falta en la constitución del sujeto —que no es dada por una relación con lo real, sino por una sintaxis que la marca significante ha generado— el significante falta en su lugar pues «*À tomber en possession de la lettre, —admirable ambigüité du langage—, c'est son sens qui les possède*», Cayendo en posesión de la letra —admirable ambigüedad del lenguaje—, es su sentido el que les posee¹¹⁰. Si el inconsciente es el discurso del Otro al que el sujeto que nace de una impostura —la anticipación en una *Gestalt* unitaria desde un retraso psicomotriz— está siempre referido, ese discurso que divide al sujeto, el significante que (le) falta, el que representa al sujeto para otro significante, llena el lugar vacante de la representación que falta. Por ello cualquier lugar que ocupe el significante en su recorrido, siempre habrá llegado a su destino o habrá cumplido con su designio: mostrar la falta estructural del sujeto a través de la cual

¹⁰⁷ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 399-400.

¹⁰⁸ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient, 1957-1958*, Paris, Éditions du Seuil, 1998. *Las formaciones del inconsciente*, trad. E. Berenguer, Paidós, 2010, pág. 349.

¹⁰⁹ *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* (1960), Lacan J., *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. *Escritos*, trad. T. Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pág. 779.

¹¹⁰ *El seminario sobre "La carta robada"* (1956), en Lacan J., *ibídem*, pág. 41. Traducción modificada.

habla y *hace* síntoma. Y una vez más se aclara que el significante (S_1) representa al sujeto para otro significante (S_2). El primer significante es aquel que establece la identidad en la diferencia barranto al sujeto de manera irreversible. El segundo sancionará —en el doble sentido de la palabra— al sujeto: proporcionando a éste identificaciones y/o reprimiéndolo. En este punto de la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*, no parece haber acuerdo pues «La diferencia que me interesa aquí es que, fórmula que habrá de entenderse como se quiera, la falta no tiene su lugar en la diseminación.»¹¹¹

Segundo envío. *Le facteur de la vérité* no dejará de enviarse a otro escritos de Derrida tal y como sucede en *Mes chances* (1982)¹¹², conferencia que insiste sobre la importancia de la lógica del envío y de la destinación incluso en la palabra griega *symptomata*, que se traduce usualmente por hundimiento, evento fortuito, encuentro, o como signo para el caso clínico.¹¹³ El factor es siempre el mismo allí donde *mes chances*, mis oportunidades, también pueden ser por la homofonía *méchances*, infortunios, ligados a la *malchance*, desgracia, desventura, que a su vez reenvía a *méchant* y *méchanceté*, maldad. Este texto girará en torno a la cuestión de la suerte y de la mala suerte, de la ventura y de la desventura, de lo que cae —a veces mal—. *Mes chances*, entonces, pueden ser *méchances* (infortunios) y conllevar entonces una *méconnaissance*, no-conocimiento o des-conocimiento. Éste aspecto podría rodear esa letra que no tolera la partición pues, tal y como se lee en *Le facteur*:

Sin retornar sobre un debate publicado, diré en una palabra hacia qué inclinaría mi discurso actual: no a la indivisibilidad sino a una cierta divisibilidad o diferencia interna del así llamado elemento último (*stoikheion*, trazo, letra, marca seminal), que reconduce el fenómeno de la *chance* y también de la ficción literaria, por no hablar de aquello que llamo la escritura o la huella en general. Este elemento —que ya no es elemental e indivisible— prefiero llamarlo *marca* por razones que expliqué en otra parte y sobre la cual todavía volveré.¹¹⁴

¹¹¹ Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 415.

¹¹² Smith J. H., Kerrigan W. (Eds.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1984, págs. 1-32.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 6-7

¹¹⁴ *Ibidem*, pág. 10.

Sin retornar... Todavía volveré en nombre de esa «estructura de lo restante o de la iteración» tan presente y escurridiza en otro texto importante y al que haremos referencias: *Survivre*¹¹⁵. Y será así también en otros textos explícitamente dedicados al psicoanálisis, exceptuando *Mal d'archive*, pero ahí se trató, según lo que intentamos demostrar en el tercer capítulo de la parte I del presente escrito, una cuestión inherente al propio Derrida, un aspecto más allá o más acá de Freud: la retención dentro del receptáculo que conforma, pese a su ruptura e ingobernable alteridad, el archivo y su independencia de aquel que lo “posee”. Sería una suerte de *ça se survit*.

En el §3 de la parte I de nuestro estudio ya establecimos algunas de las imposibilidades que constituyen la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*. Sin duda traslució un deseo: el de encontrar una coincidencia sintomática entre ambos, un caer juntos¹¹⁶, y la esperanza de que uno sea para el otro su verdad reprimida. De esta manera se daría una deconstrucción —reprimida y desplazada— que recordaría, por efecto de retardo, el origen siempre diferido del psicoanálisis. Incluso la misma deconstrucción no podría a su vez separarse de su emergencia sintomática, para no ser más que el retorno de lo reprimido que asedia al psicoanálisis. A su vez la deconstrucción y sus distintos nombres —*différance*, diseminación, himen, *pharmakon*, etc.— estarían recorridos por un significante elidido y enigmático que solo puede ser resignificado con posterioridad: llamémoslo «estructura ausente». En el primer caso estaríamos del lado del significante que determina la represión y sus retornos, mientras en el segundo caso nos quedaría una letra muda, la huella. Quizás, para establecer una tesis, sería un buen marco.

Volviendo a donde empezamos, *La vérité en peinture*, el juego de reenvíos no terminaría en las cuestiones de una correspondencia cuya verdad estaría todavía ligada a la verdad de *Le facteur de la vérité en Lacan*, allí donde la castración es la verdad de la verdad y sus efectos los de un significante elidido que recorrería el espacio y el tiempo hasta llegar a “su” destino. Tendría un destino y, lo que es peor, solo podría tener un destino propio por tener también un lugar de asignación propio como origen. ¿Y si el significante lacaniano, lo que en otra parte se llamó *lacanisation*, no fuera más que otro intento de traducir las pulsiones? La pulsión (*Trieb*), como nos recordó Freud, pese a ser

¹¹⁵ Bloom H., Derrida J. *ET AL.*, *Deconstruction and Criticism*, New York, Continuum Publishing Company, 1979. *Deconstrucción y crítica*, trad. M. Sánchez Ventura, S. Guardado y Del Castro, México, Siglo XXI, 2003, págs. 84.

¹¹⁶ Nos referimos a la etimología de la palabra síntoma: *symptōma* (σύμπτωμα), compuesto de la partícula *syn*, traducida por la preposición «con» y *píptein*, caer. Síntoma como lo que cae junto o la coincidencia.

el concepto más oscuro de una psicología que no puede prescindir de él, tiene un origen y una meta, incluso un objeto. Y si, mediante desvíos y temporizaciones, la pulsión no puede acceder a su objeto, volverá al lugar de emisión, una parte del cuerpo —normalmente una zona de borde—.

Tercer envío. En *La vérité en peinture* el nombre de Freud es llamado en causa acerca del fetiche dentro de un marco — ¡otro marco!— más amplio: la verdad en pintura de un famoso cuadro de Van Gogh —cuyo valor de «uno» fue enseguida desmentido— entre Heidegger y Shapiro¹¹⁷. Por límites de tiempo y marcos propios de la investigación, no entraremos en la cuestión candente del texto *Restitutions*, pero sí citaremos una parte que anuda a varios nombres propios:

-Pero no, justamente, iba a decir, poniendo la palabra «fetichización» entre comillas, y hablando de límites por lo menos virtuales, que era preciso estar atento: lo que se parece a un proceso de fetichización (la inutilidad de la obra y del producto, la inutilidad del producto obrando en la obra) se encuentra descrito por Heidegger como un extraño movimiento de la *alétheia*. Esto puede extraído en diversas direcciones, siempre abiertas. Tal vez hay, en el trayecto en zigzag, algo con que anudar o desanudar de otra manera toda la cuestión del fetichismo y de lo simbólico.¹¹⁸

En un solo párrafo hay demasiadas cuestiones abiertas y en las que no podremos ahondar como se merecen. En primer lugar varios nombres resuenan a parte del de Heidegger: Marx, Freud y Lacan. Se dan las cuestiones de la obra y del producto como un valor de uso inútil en la obra de Van Gogh, el valor de cambio puesto en entredicho por la cuestión del fetiche. Demasiados frentes abiertos y luego, para terminar, lo simbólico, algo que podría tener relación con el concepto y el tiempo de la cosa. Una cosa, antes de continuar con nuestro trayecto en zigzag, parece cierta: el psicoanálisis, Freud y Lacan aparecen muchas veces en los escritos de Derrida por cuestiones estratégicas, ligados a un marco muy particular. Para encontrar un hilo conductor deberemos apoyarnos en otro texto, otro reenvío que pertenece a una obra muy singular de Derrida: *Glas*. También en esta obra única y estremecedora cuya complejidad formal es solo inferior a la complejidad del juego de injertos y reenvíos —una vez más— entre

¹¹⁷ *Restituciones* (1978), en Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 89), pág. 348.

¹¹⁸ *Ibidem*.

la columna de la derecha, dedicada a Hegel y su *Principios de la filosofía del derecho*, y la columna de la izquierda dedicada a Jean Genet y la disolución de la familia —en particular en *Diario del ladrón* y *Milagro de la rosa*—. Incluso uno de sus más fervientes amigos y admiradores, René Major, no pudo ocultar su profundo malestar al leer *Glas*¹¹⁹. No emitiremos juicios sobre esta obra inclasificable y casi ilegible, pero también allí se tratan cuestiones del psicoanálisis, Freud y Lacan ligadas a *Le facteur* y las cuestiones del fetichismo en relación a la castración. Un ejemplo:

Desde el momento en que la cosa misma, en su verdad desvelada, no deja ya de encontrarse implicada, por el desvelamiento mismo, en el juego de la diferencia suplementaria, el fetiche deja de tener un estatus rigurosamente decidible. Clamor [*Glas*] del falogocentrismo.

Tras haber enunciado las leyes generales y descrito la estructura esencial del fetichismo, el doctor relata, como un apéndice, varios «casos muy sutiles» (*In ganz raffinierten Fällen*) en donde el fetiche está escindido por dos posiciones contra-puestas (*zwiespältige Einstellung*).¹²⁰

Sería imposible encontrar todos los recovecos donde se hacen referencias a la cuestión psicoanalítica, a Freud y Lacan, o incluso a otros aspectos —la familia, el derecho, la cuestión de la verdad— donde el enfoque es psicoanalítico. De por sí conllevaría una tesis y ésta cita es un ejemplo, ya que en ella se reclaman varias cuestiones. No obstante elegiremos otro pasaje de *Glas*, pues creemos que tiene una conexión con lo citado de *Restitutions* más arriba, allí donde se entrecruzan los nombres de Heidegger, Freud, Marx y Lacan: la cuestión del fetiche en su relación con la historia de la metafísica. Citamos desde *Glas*:

Según esta determinación conceptual mínima el fetiche se opone a la presencia de la cosa misma, a la verdad, verdad significada de la que el fetiche es un significante sustitutivo (por eso todo fetiche es un significante, aunque no todo significante sea necesariamente un fetiche), verdad de un significante «privilegiado», trascendental, fundamental, central, significante de significantes, que ya no pertenece a la serie. Alguna cosa —la cosa— no es ya un sustituto; hay no-sustituto: esto es lo que construye el concepto de fetiche. Si no hubiera cosa, el concepto de fetiche perdería su núcleo

¹¹⁹ *Del todo* (1978), en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 469.

¹²⁰ Derrida J., *Glas*, Paris, Éditions Galilée, 1974, pág. 252, columna derecha. Traducción interna del grupo Decontra.

invariante. Lo que se llama fetichismo debería ser analizado en un espacio radicalmente distinto. Si lo que siempre se ha llamado fetiche, en todos los discursos críticos, implica la referencia a algo no sustitutivo, debería haber en alguna parte —y en esto consiste la verdad del fetiche, la relación del fetiche con la verdad— un valor decidible del fetiche, una oposición decidible del fetiche con el no-fetiche. Este espacio de la verdad, la oposición del *Ersatz* con el no-*Ersatz*, el espacio del sentido común, del sentido mismo, constriñe en apariencia todos los tratados sobre el fetichismo. Y sin embargo —éste es el rumbo sin rumbo— habría quizás —particularmente en Freud— algo, no para hacerlo saltar en añicos, sino para reconstruir a partir de su generalización un «concepto» de fetiche que ya no se deje contener en el espacio de la verdad, en la oposición *Ersatz*/no-*Ersatz* o en la oposición a secas.¹²¹

Todavía no hemos llegado a lo esencial de la cita, pero de momento nos pararemos aquí para tomar un respiro. De un fetiche como «significante sustitutivo» —en una no tan velada referencia a Lacan—, Derrida siente la necesidad de retornar a lo que Freud estableció en un breve escrito de 1927 acerca del fetichismo y su imposible localización dentro del campo de la verdad. Antes de proseguir con un Freud que se tornaría más esencial para la comprensión de algo que se juega en la cuestión de la verdad y sus límites, habrá que dar un breve desvío en la cuestión abierta con Lacan. La primera vez que éste definirá la cuestión del fetichismo será en los siguientes términos: «*Le fetiche est une transposition de l'imaginaire. Il devient un symbole*»¹²². En esta frase

¹²¹ Derrida J., *ibídem*, págs. 234-235, columna izquierda. Traducción interna del grupo Decontra.

¹²² *Lo simbólico, el imaginario y lo real* (1953), cf. Lacan J., *Des Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005. *De los Nombre del Padre*, trad. N. González, Buenos aires, Paidós, 2005, pág. 59. La cuestión del fetiche fue introducida ya en la pág. 25 como un ejemplo de la clínica, pero será después cuando Lacan dará la fórmula utilizando los registros de lo imaginario y lo simbólico. Luego volverá a tratar de pasada la temática del fetichismo siempre en relación a lo imaginario y lo simbólico en *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*: «Sin duda lo imaginario no es ilusorio y da materia a la idea. Pero lo que permitió a Freud realizar el descenso al tesoro con que quedaron enriquecidos sus seguidores es la determinación simbólica en que la función imaginaria se subordina, y que en Freud es siempre recordada poderosamente, ya se trate del mecanismo del olvido verbal o de la estructura del fetichismo», cf. Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 109), pág. 435. Pero es en *La instancia de la letra* donde Lacan se refiere de manera manifiesta al artículo de Freud de 1927: «Y para atenernos a un dato más reducido, pero más manejable, para que nos ofrezca el último sello con el cual sellar nuestra idea, citaré el artículo de 1927 sobre el fetichismo, y el caso que Freud relata allí de un paciente, para quien la satisfacción sexual exigía cierto brillo en la nariz (*Glanz auf der Nase*), y cuyo análisis mostró que lo debía al hecho de que sus primeros años anglófonos habían desplazado en una mirada sobre la nariz (*a glance at the nose* y no *shine on the nose* en la lengua “olvidada” de la infancia del sujeto) la curiosidad ardiente que lo encadenaba al falo de su madre, o sea a esa carencia-de-ser cuyo significante privilegiado reveló Freud.», cf. Lacan J., *ibídem*, pág. 489. En este pasaje ya se patentiza que el pene (de la madre) no tiene nada que ver con el órgano reproductor, sino que es su valor simbólico lo que cuenta para la pérdida/ausencia o el detenerlo/presencia. También se tratará del fetiche en relación a los aportes de Winnicott y su estudio del *transitional objet* en el escrito *La dirección de la cura* (cf. *ibídem*, pág. 583). Finalmente en *Propuestas directrices para un Congreso sobre la sexualidad femenina* (1960) el fetiche

queda explicitada la importancia del registro imaginario en la constitución del fetiche y la temática del desplazamiento que le es inherente. Para que el fetichista sea interpretable en su elección, debe de haber habido en algún momento un desplazamiento por el cual el fetiche toma el lugar. Habrá que dar un paso atrás y explicar los motivos por los que Freud se interesa por lo sujetos que vinculan su elección de objeto a un fetiche y las implicaciones que tendrán para Lacan, antes de volver a Derrida.

Siempre es una dificultad hablar del psicoanálisis desde la teoría sin tener en cuenta su portada como psicoterapia, pues el psicoanálisis nació como experiencia clínica. La atención sobre el fetichismo como variante de la pulsión sexual tiene antecedentes ya en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) y en trabajos inéditos que conocemos gracias a la biografía de E. Jones, cuales son *Sobre la génesis del fetichismo* (1909) y *Un caso de fetichismo del pie* (1914). En este último escrito ya se apunta a la génesis de la elección del pie como fetiche debido a una pulsión de ver los genitales que quería alcanzar su objeto desde abajo, pulsión detenida en su camino por la represión¹²³. Toda la obra de Freud —volvemos a repetirlo— no fue más que un intento de traducir las pulsiones, el auténtico escollo metafísico del psicoanálisis, pues el concepto es en sí mismo escurridizo al ser difícilmente localizable: entre los somático y lo anímico.

Lo importante del fetiche en relación a la estructura de la que es perno, la perversión, es su mecanismo: la *Verleugnung* o desmentida, que habrá que diferenciar de la *Verdrängung* (represión y esfuerzo al desalojo) y la *Verwerfung* (desestimación o forclusión). Cada respuesta frente a la castración determinará la estructura del sujeto y esto es lo importante para Freud: una nueva estructura, la perversión, que se suma a las anteriores (neurosis y psicosis). Por ello volveremos a repetirnos una vez más: hablar de castración en psicoanálisis es hablar de la respuesta particular de cada individuo frente a lo que Lacan definirá como el significante del deseo —y que no tiene que ver con el órgano sexual masculino, sino con el falo simbólico que detentaría la madre y que proporciona la entrada en la dialéctica del serlo y del tenerlo—. Esta cuestión en la que no podremos ahondar es, sin embargo, esencial, pues la concepción de las resistencias traumáticas en psicoanálisis se constituye y constituyen esa armazón erigida por el yo

será discutido muy brevemente en relación a la homosexualidad femenina (cf. pág. 697). Pero no será en los *Écrits* donde Lacan tratará la cuestión del fetichismo, sino en su seminario XVI, Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI : D'un Autre à l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 2006. *De un Otro al otro*, trad. N. A. González, G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2008, en particular las págs. 225-241 y 267-275. Volveremos a ello.

¹²³ Freud S., *Obras completas vol. XXI*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979, pág. 144 (de la introducción de J. Strachey).

para defenderse frente al deseo y la función del fantasma tal y como la desarrolló Lacan: la dar al deseo del sujeto su nivel de acomodación, de situación¹²⁴. Por eso el deseo humano tiene la propiedad de estar fijado, adaptado, asociado, no a un objeto, sino siempre esencialmente a un fantasma. Es la razón por la cual Lacan afirmará lo siguiente: «Decirle a alguien *Yo te deseo* es, muy precisamente, decirle *Yo te implicó en mi fantasma fundamental*»¹²⁵.

Sin embargo con el fetiche sí hay un objeto y Freud se interesó por esa elección de objeto que es regida por un fetiche. Haré una brevísima introducción para entender por qué el fetichismo atrajo la atención de Freud y para ello habrá que diferenciar el mecanismo de la desmentida (*Verleugnung*) del de la represión y de la desestimación o forclusión. Muy resumidamente sabemos que para el psicoanálisis, frente a un acontecimiento que es traumático —un acontecimiento que puede recaer desde el exterior o que puede surgir desde el interior como, por ejemplo, un deseo inconfesable—, la defensa, el yo, aplica un divorcio para separar la representación vivenciada como traumática del afecto, o monto de afecto (*Affektbetrag*), adherido a ella. Esta operación es la *Verdrängung* que en alemán indica algo que es suprimido y desplazado. De hecho lo que se reprime es la representación —un significante como dirá Lacan— y el afecto es desplazado o a una parte del cuerpo o a otro contenido psíquico por ilación de pensamiento. Entonces tendremos una neurosis, o histérica —conversión somática— u obsesiva. Primera estructura que Freud codificó en sus estudios con Charcot. Esto es lo que permite el retorno de lo reprimido, pues si la representación fue suprimida, el afecto sigue operativo provocando las conocidas formaciones del inconsciente: sueños, lapsus, actos, fallidos, síntomas. Luego Freud, en un texto muy temprano, distinguirá otra posibilidad de defensa y la citamos de nuevo:

Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima {*verworfen*} la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. *Sólo que en el*

¹²⁴ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VI. Le désir et son interprétation, 1958-1959*. Paris, Éditions de La Martinière, 2013. *El deseo y su interpretación*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2014, pág. 28.

¹²⁵ *Ibidem*, pág. 50. Agregamos que esta fórmula del deseo en relación al fantasma sería muy útil para la interpretación de la columna dedicada a J. Genet en *Glas*. Solo en la pág. 44 el fantasma del jinete de *Milagro de la rosa* aparecerá cerca de la cuestión de los deseos reprimidos.

*momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que «confusión alucinatoria».*¹²⁶

Pero con la creación del fetiche como soporte, no se trata ni de una defensa que reprime y desplaza, ni de una defensa que desestima. ¿Qué es lo que acontece cuando no se dan ni la *Verdrängung*, ni la *Verwerfung*? Freud responde que el proceso es la desmentida (*Verleugnung*). En este caso la falta —la castración de la madre— es percibida y negada a la vez. No hay represión —ya que la percepción de la falta es evidente— sino desmentida: se percibe la ausencia y se la niega a la vez. Lo que se da en el sujeto es un conflicto entre la percepción de la realidad —el gran Otro tiene una falta, una fisura— y su deseo que lo empuja a negar la percepción de la falta. Para salir de la situación contradictoria de una percepción que desmiente el deseo de completitud del Otro —y que es también una amenaza de castración— el sujeto, mediante la desmentida, sustituye el pene materno (faltante) por un objeto: el fetiche. Estas dos reacciones contrarias —evidencia de la ausencia y negación a través de la sustitución (a través de una presencia) con el objeto fetiche— provoca una laceración esencial, una fractura del yo (*Ichspaltung*), pues el objeto fetiche es el signo de algo y de su ausencia a la vez. Por ello la estructura perversa solo funciona a través de un fetiche y es importante resaltar el momento en el cual se hace presente la ausencia de un deseo —el pene materno— y el esfuerzo por no renunciar a él. El neurótico reprime esta representación, pero el perverso, para salir del paso, intercede con un fetiche. Al ser la presencia de una ausencia reenvía constantemente hacia algo más allá de sí mismo, algo que no puede ser poseído pues surge de una percepción que a la vez conserva y resigna. En ese estado de evocación de una ausencia mediante una presencia, la fijación de la mirada traumatizada por lo ominoso (*unheimlich*) caerá en un pie, en la lencería, en un zapato o incluso en un reflejo, un brillo —la importancia de la mirada y la posición desde la que ésta parte, es esencial y se da casi siempre de abajo hacia arriba, pues los sujetos estructuralmente perversos suelen serlo desde la primera infancia—. Hay que subrayar que la falta del falo en la madre —o, con palabras de Lacan, del significante del deseo en el objeto por excelencia, el gran Otro que se supone sin fisuras— significa que también la posesión del falo corre peligro en mí. En este caso es cierto que, tal y como escribió Derrida en la

¹²⁶ *Las neuropsicosis de defensa* (1894), cf. Freud S., *Obras completas vol. III*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1981, pág. 59.

anterior cita propuesta: «Lo que se llama fetichismo debería ser analizado en un espacio radicalmente distinto», pues también desde la perspectiva freudiana la creación del fetiche sigue otra vía: el sujeto, al no poder permanecer en la situación de una ausencia que se hace presente —la falta del falo en la madre— y al no poder reprimir/desalojar o forcluir, desmiente (*verleugnen*) mediante un sustituto, que “es” un reemplazo, que “es” una compensación, que “es” una prótesis (la palabra alemana *Ersatz* puede traducir las palabras que hemos utilizado en castellano). ¿Pero hasta qué punto el fetiche es un sustituto en el sentido de un remplazo que compensa como una prótesis? Habría que distinguir entre una concepción “vulgar” del fetichista que utiliza el objeto como un complemento para sus prácticas de aquel que, sin el fetiche, no puede funcionar en la relación con el otro —un otro, por lo demás, casi siempre inexistente—. En el fetichista “convencional” la satisfacción del fetiche derivaría de su valor de uso y ya sabemos desde Marx que el carácter fetichista y místico de la mercancía no derivan «de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de las determinaciones *de valor*.»¹²⁷ Si bien en la cuestión del fetiche se dan unos paralelismos entre Marx y Freud que G. Agamben subrayó¹²⁸, no entraremos en una confrontación entre ambos cuya tarea es importante, pero que iría mucho más allá de la presente investigación. Apuntaremos que para ambos, con el fetiche, se trata de una epifanía de lo inasible, una cabal aparición de lo inaparente. Pero ya apuntábamos que en el caso analizado por Freud —el fetiche fruto de la *Verleugnung* como perno de la perversión— no se trata ni de valor de uso ni muchísimo menos de valor de cambio. Pues para el perverso que ha sustituido el pene materno con un objeto que Freud denomina «fetiche», no hablamos de un complemento del cual se podría aventurar el establecimiento de su valor de uso y de cambio, sino de una *equivalencia* con el significante del deseo: el falo —y de la madre—. Dicha equivalencia va más allá del par y/o de lo impar, pues el objeto que es erigido como fetiche —zapato, prenda de lencería, parte del cuerpo o brillo— es de otro orden: *sutura* la falta (inadmisibile) en el Otro por excelencia, la madre. No hay inhibición, pues el fetiche *es* el falo, el significante del deseo hacia dónde dirigir y encauzar las pulsiones —el neurótico necesita de una arquitectura más compleja: el fantasma, del resto no privado de angustias, inhibiciones y síntomas—; tampoco hay angustia pues la amenaza

¹²⁷ Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie*, Tomo I, vol. 1, Berlin, Karl Dietz Verlag, 2009. *El capital*. trad. P. Scaron, México, Siglo XXI Editores, 1975, 2011²⁹, pág. 87.

¹²⁸ Cf. Agamben G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995.

de castración es desmentida y suturada por el fetiche; y ausencia de síntomas a la manera del neurótico: como retorno de lo reprimido. Habrá un único síntoma: el síntoma perverso, pero es de otro orden ya que el simulacro no genera angustia como en el neurótico: el artefacto es perfecto. Así Freud comenzará su breve artículo titulado *Fetichismus*:

No se crea que esas personas recurrieron al análisis necesariamente a causa del fetiche, pues si bien este es discernido como una anormalidad por sus adictos, rara vez lo sienten como un síntoma que provoque padecimiento; las más de las veces están muy contentos con él y hasta alaban las facilidades que les brinda en su vida amorosa.¹²⁹

Sigamos con la cita de *Glas* desde donde lo dejamos, al principio de la página 235, columna izquierda:

Decir que habría algo con lo que construir un «concepto» semejante (pero ¿qué es un concepto que escapa a la oposición, que se determina fuera de la oposición?, ¿qué es un concepto indecible?) implica que la estructura del texto, el de Freud en particular, encierra enunciados heterogéneos, no contradictorios sino de una heterogeneidad singular: la que, por ejemplo, relaciona en un texto (pero ¿se puede hablar entonces de un texto, de un único y mismo cuerpo textual?) enunciados decidibles con enunciados indecibles. En el ensayo sobre *El fetichismo*, después de traer a la memoria el caso del *Glanz auf der Nase* del inglés que había «olvidado» su lengua materna (fulgor: *Glanz*: *glance*: *regard*: mirada — en/a la nariz), *Freud reconoce que corre el riesgo de decepcionar al decir que el fetiche es un «sustituto del pene (Penisersatz)» y «más claramente» «el sustituto (Ersatz) del falo de la mujer (de la madre) en el que ha creído el niño y al que, no sabemos por qué, no quiere renunciar»* [subrayado nuestro]. De ahí, desde el punto de vista de la representación y no del afecto, la *Verleugnung*, la «denegación» que protege al niño contra la amenaza de castración y mantiene intacta su creencia (*Glauben*) inicial. El fetiche se erige aquí como *un* «monumento», un «*stigma indelebile*», un «signo de triunfo». Esta erección monumental de una columna suplementaria es una solución de compromiso, de contrapeso para equilibrar el «conflicto» entre el «peso» (*Ge-wicht*) de la «percepción indeseada» y la «fuerza del contra-deseo» (*Gegenwunsch*). A veces permite al fetichista ahorrarse su homosexualidad: suplida de este modo, la mujer se convierte en un objeto sexual «soportable». Todo esto procede del espectáculo que ofrecen las piernas de la mujer

¹²⁹ *Fetichismo* (1927), en Freud S., *Obras completas vol. XXI, óp. cit.* (nota 123), pág. 147.

vistas desde abajo con el vellón de pelo, entre ellas, en el centro de ambos miembros enhiestos.¹³⁰

Será necesaria una pequeña aclaración, porque si bien es cierto que Freud escribe que la comunicación de un fetiche como mero sustituto del pene provocaría una desilusión, añade que ésta debería cesar cuando:

[...] me apresuro a agregar que no es el sustituto de uno cualquiera, sino de un pene determinado, muy particular, que ha tenido gran significatividad [*große Bedeutung*] en la primera infancia, pero se perdió más tarde. Esto es: normalmente debiera ser resignado [*aufgegeben werden*], pero justamente el fetiche está destinado a preservarlo de su sepultamiento {*Untergang*} — Para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo [*Ersatz für den Phallus*] de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar —sabemos por qué—.¹³¹

La aclaración de que no se trata de un pene cualquiera en el proceso donde se erige un fetiche, sino el falo de la madre, es para Freud esencial pues debería poner fin a la desilusión y ser un llamado de atención. En el paso de Derrida que hemos subrayado esta diferencia no está marcada de manera suficiente y parece que la desilusión se expande también al hecho de que la cuestión se centra en un falo muy particular. Luego Derrida distinguirá de manera cabal que no se trata del afecto —ya que si no, entraríamos en los dominios de la *Verdrängung*, represión de la representación y desalojo del afecto adherido a ella—, sino de la representación inconciliable por la cual —y para salir de la cual— se «erige un monumento». ¿Hasta qué punto ésta erección de un monumento, «erección monumental de una columna suplementaria», es una solución de compromiso? No lo será sin duda a la manera del síntoma neurótico del que tanto hemos tratado en la primera y, sobre todo, en la parte II del presente trabajo: un neurótico que “paga” con el síntoma como formación de compromiso a través de los retornos de lo reprimido, las angustias y las inhibiciones. El perverso fetichista cuyo perno es la *Verleugnung*, posee una equivalencia del falo de la madre —ese objeto *a* pequeña del gran Otro, se apresuraría a dictar Lacan—, no un subrogado. Este “concepto” y toda su armazón conceptual escapan —y nos sumamos a Derrida— a la

¹³⁰ Derrida J., *Glas*, *óp. cit.* (nota 120), pág. 235, columna izquierda. Traducción interna del grupo Decontra.

¹³¹ Freud S., *Obras completas vol. XXI*, *óp. cit.* (nota 123), págs. 147-148.

oposición fundamentada entre lo *Ersatz* y lo no-*Ersatz*. El fetiche como equivalencia del falo materno —no hay que caer en la desilusión: no se trata de un pene cualquiera sino del significante del deseo que completa al Otro por excelencia— desquicia toda armazón conceptual, incluso la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. ¿Cómo determinar el *valor de uso* del fetiche como equivalencia del *Phallus der Mutter*, si todo objeto de uso sería creado para ser un subrogado del falo materno (léase: «significante del deseo»)? ¿Cómo valorar el *valor de cambio* del fetiche como *equivalencia* del *Phallus der Mutter*? Sería como valorar *den Phallus der Mutter*, pero no es posible valorar algo sin una confrontación, sin un no-*Ersatz*, y *este* falo particular no lo tiene ya que es «el significante del deseo del Otro»¹³².

Un paso más a través de *Glas*, siempre desde donde lo dejamos:

Después de estos enunciados determinados, decidibles, Freud inicia en este corto artículo de seis páginas un desarrollo que parece seguirse en consecuencia y que sin embargo no se sigue quizá de una forma tan simple. Para eso, Freud dice adoptar una «vía puramente especulativa». Se puede cuestionar el estatuto de lo especulativo recordando que el paso (no) «Más allá del principio del placer» avanza también, Freud insiste en ello, por una vía «especulativa». Aquí termina por reconocer la «actitud hendiente del fetichista (*Zwiespältige Einstellung des Fetischisten*)» y la oscilación del sujeto entre dos posibilidades. Después, para lastrar la hipótesis especulativa, propone una «descripción». Descripción de casos muy sutiles, «completamente refinados» (*ganz raffinierten Fallen*). Pero si tales casos existen, si estamos autorizados sobre todo a reconocerlos bajo la categoría de fetichismo, es preciso poder dar cuenta de ellos. Es preciso que la categoría pueda acogerlos, extenderse a ellos y comprenderlos.¹³³

En efecto, Freud trata de “puentear” la situación hacia una profundización mayor en la cuestión del fetichismo. Para ello debe servirse de una especulación, pues el fetiche y su valor de perno para la estructura perversa se analizará en relación a las diferencias con las otras dos estructuras: la neurosis y la psicosis. Nunca hay que olvidar que el psicoanálisis es una clínica y por ello debemos preguntarnos: ¿desde dónde “puentea” Freud? Citamos el paso:

¹³² *La significación del falo* (1958), en Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 661.

¹³³ Derrida J., *Glas*, *óp. cit.* (nota 120), pág. 235, columna izquierda. Traducción interna del grupo Decontra.

Empero, no pretendo aseverar que en todos los casos se averigüe con trasparente certeza la determinación del fetiche [subrayado nuestro]. Ha de recomendarse perentoriamente la indagación del fetichismo a todos aquellos que todavía dudan de la existencia del complejo de castración o pueden creer que el terror ante los genitales femeninos tiene otro fundamento.¹³⁴

Este punto es central. Mientras no se distinga entre el perverso estructural que ha cumplido la equivalencia entre el fetiche y el *Phallus der Mutter* por un lado y los que poseen rasgos perversos, no se ahondará en la cuestión del fetiche y su genealogía. Hay que distinguir —siempre desde la perspectiva de un *impasse* frente a la existencia del complejo de castración— los que establecen la equivalencia y los que, mediante objetos fetiches, proponen una mascarada. No son éstos últimos el problema para Freud, pues en éste caso los objetos fetiches todavía participan de la inhibición y de la angustia, mientras el perverso que posee el fetiche (= *den Phallus der Mutter*) está fuera de las inhibiciones y angustias neuróticas —éstas están moduladas por lo desplazado en la *Verdrängung*: el afecto—. Por ello, si aseveramos con Freud que la represión reprime y desplaza, esto es, queda un rasgo, y en la psicosis se desestima todo —el afecto y la representación—, la perversión, que se basa en la desmentida, es una tercera vía: hay un deseo imperante —el de la madre dotada de falo— frente a una lúcida percepción —la madre sin falo—. El fetiche, su construcción, su erección, sirve a la desmentida de una madre castrada que entonces es fálica, para, mediante la presencia del fetiche mismo, presentar una madre fálica para ocultar la falta estructural que la castración supone. En efecto el objeto fetiche, su misma constitución, es un objeto que desmiente la falta mediante una presencia aseverando la castración por el hecho de recurrir a un artefacto. Pero la desmentida y la aseveración, subraya Derrida en *Glas*, se dan a la vez:

Después de estos enunciados determinados, decidibles, Freud inicia en este corto artículo de seis páginas un desarrollo que parece seguirse en consecuencia y que sin embargo no se sigue quizá de una forma tan simple. Para eso, Freud dice adoptar una «vía puramente especulativa». Se puede cuestionar el estatuto de lo especulativo recordando que el paso (no) «*Más allá del principio del placer*» avanza también, Freud insiste en ello, por una vía «especulativa». Aquí termina por reconocer la «actitud hendiente del fetichista (*Zwiespältige Einstellung des Fetischisten*)» y la oscilación del sujeto entre dos posibilidades. Después, para lastrar la hipótesis especulativa, propone

¹³⁴ Freud S., *Obras completas vol. XXI, óp. cit.* (nota 123), pág. 150.

una «descripción». Descripción de casos muy sutiles, «completamente refinados» (*ganz raffinierten Fallen*). Pero si tales casos existen, si estamos autorizados sobre todo a reconocerlos bajo la categoría de fetichismo, es preciso poder dar cuenta de ellos. Es preciso que la categoría pueda acogerlos, extenderse a ellos y comprender-los. En esos casos muy refinados la estructura, la construcción (*Abbau*) del fetiche reposa, pues, a la vez en la denegación y en la afirmación (*Behauptung*), la aserción o la asunción de la castración. Este a-la-vez, este al-mismo-tiempo de dos contrarios, de dos operaciones opuestas, impide zanjar en lo indecible. Constituye una economía de lo indecible: no que lo indecible interrumpa allí la eficacia del principio económico. Se pone al servicio de una economía general, cuyo campo es preciso abrir entonces. Hay una especulación económica sobre lo indecible. No es dialéctica, pero juega con la dialéctica. El fingimiento consiste en aparentar que perdemos, que nos castramos, que nos damos muerte para cortar por lo sano. Pero el fingimiento no corta por lo sano. Perdemos en ambos casos, en ambos registros, al saber jugar en ambas canchas. Con esta condición la economía se vuelve general. Un fetichismo también se despliega sin límites, en el interior del cual será preciso delimitar los contornos de un fetichismo estricto: aquel en el que se debate siempre la metafísica. —En lugar de generalizar el *Ersatz* o el simulacro, el fetichismo toma un *Ersatz* por la cosa misma—. Desea (sólo) la cosa misma y el *Sa* de la cosa misma.¹³⁵

Es cierto, como lo propone Derrida, que denegar y aseverar a la vez constituye una economía de lo indecible. Por ello —salvando las distancias y con otras palabras— el fetichismo atrajo la atención de Freud porque no es la “mascarada” la cuestión que más lo interesó, sino la equivalencia entre el fetiche y el falo materno que permite al sujeto superar —a la vez que conserva (¿la *Aufhebung*, pues?)— la castración, el hecho de que el gran Otro sea incompleto. Pero el gran Otro es también el *Sa*, el saber absoluto que en francés se confunde en la homofonía con el *ça*, el ello, el inconsciente que es, a la vez, el reservorio de las pulsiones y del saber: *Sa* y *ça*. Por eso hay que resaltar la cuestión de la inhibición y la angustia: aquel que posee el fetiche como equivalencia del *Phallus der Mutter*, suspende la castración y sin necesidad de acceder al *ça* como *Sa*, accede —en cierto sentido— a la cosa misma y al *Sa* de la cosa misma. Y Lacan que apareció y no en toda esta disertación aguardando su turno, bien pudo definir en lo tocante a la perversión «que lo esencial es la función de un suplemento, de algo que a nivel del Otro

¹³⁵ Derrida J., *Glas*, *óp. cit.* (nota 120), págs. 235-236, columna izquierda. Traducción interna del grupo Decontra.

interroga lo que falta al Otro como tal, y que lo arregla»¹³⁶. Significa, siempre a través del vocabulario lacaniano, que «el perverso se dedica a tapar el agujero en el Otro»¹³⁷ o, si se prefiere, «en la perversión el propio sujeto se ocupa de suplir la falla del Otro»¹³⁸, ese otro que es el *ça/Sa*. El único modo es devolver el objeto causa del deseo (*a*), el significante del falo, al Otro. Con otras palabras creemos que Derrida lo remarcó: «Desea (sólo) la cosa misma y el *Sa* de la cosa misma» pues, proseguiría Lacan, «llamo perversión a la restauración, de algún modo primera, a la restitución del *a* al campo de *A*»¹³⁹. Así, sin más, «restitución», como en algunas partes de *La vérité en peinture*.

No olvidemos que lo que Lacan llamará la estructura —que escribirá *S(A)*, el significante del Otro barrado que ya comentamos en la parte II de nuestro trabajo— es lo que el perverso desmiente y se representa a través de una escritura ligeramente modificada: «El *S(A)* da la clave de la perversión»¹⁴⁰. *S(A)*, que también puede leerse *Sa* y *ça*, es la denegación de la falta que asevera la completitud de *A*, pues de eso depende también mi subsistencia por fuera de la castración y amparado por el encuentro con la «cosa misma» —léase también «primer objeto de satisfacción»—. El significante del falo es una forma de estar anclado a este primer objeto imposible (cf. parte II, §4, n. 158) que modula y construye mi deseo, el deseo de la cosa misma y del *Sa* de la cosa misma. En Lacan, para que haya escritura *S(A)* debe darse la perversión, pues es su clave, y de ello se aduce que hay que restituir el objeto *a* al Otro. Pero esta restitución que, según Lacan, reniega la estructura real —el *S(Å)*—, solo es posible mediante un artefacto: un fetiche que afirma la equivalencia con el objeto *a* —o el *Phallus der Mutter*—. E, ironías del destino y de la destinación, el artefacto que permite la emergencia de la (imposible) cosa misma, decreta —con su presencia— la ausencia radical de lo que quería *en verdad* desvelar. Citamos de nuevo a Derrida:

¿Por qué el fetichismo general? Desde el momento en que la economía de lo indecible le asegura al fetiche su máxima solidez, como reconoce Freud, su menor consistencia no

¹³⁶ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI : D'un Autre à l'autre*. Paris, Éditions du Seuil, 2006. *De un Otro al otro*, trad. N. A. González, G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2008, pág. 232. Por otra parte recordaremos lo que Derrida escribió en las últimas líneas de *Du tout* acerca del *Sa* en una clara alusión al *ça* lacaniano: «Una oferta sobre la escena o en el escenario donde se multiplican las tentativas de ocupar el lugar del *Sa* (entiéndase el Saber absoluto estenografiado en *Glas*), es decir a la vez todos los lugares, los del vendedor, del comprador y del subastador», cf. Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 486.

¹³⁷ *Ibidem*, pág. 230.

¹³⁸ *Ibidem*, pág. 241.

¹³⁹ *Ibidem*, pág. 266.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 267.

deja ya de suponer cierta ligazón con intereses opuestos. La medida de solidez o de consistencia sería, por tanto, el ligamento entre contrarios, ese doble vínculo (*doppelt geknüpft*) y la movilidad indecible del fetiche, su potencia de exceso en relación con la oposición (verdadero/no-verdadero, sustituto/no-sustituto, denegación/afirmación, etc.). El argumento de la funda organiza el rumbo sin rumbo de este discurso: «En casos muy refinados tanto la denegación como la afirmación de la castración han encontrado acceso en la constitución misma del fetiche. Éste era el caso de un hombre cuyo fetiche era una funda pubiana que también podía llevar como traje de baño. Esta prenda de vestir ocultaba totalmente los órganos genitales y, por tanto, la diferencia entre los órganos genitales. Según los documentos del análisis esto significaba tanto que la mujer estaba castra-da como que no lo estaba y permitía, además, suponer la castración del hombre, ya que todas estas posibilidades podían disimularse perfectamente (*gleich gut*) bajo la funda cuyo esbozo era la hoja de parra de una estatua vista en la infancia. Semejante fetiche, doblemente anudado a cosas contrarias, es por supuesto particularmente sólido». Lo mismo sucede con el cortador de coletas, cuya acción «concilia (*vereinigt*) dos afirmaciones incompatibles.»¹⁴¹

Cortes y restituciones, denegaciones y afirmaciones, superaciones y conservaciones en (el deseo de) la cosa misma. Y todo esto no habrá sido más que otra historia de fantasmas (*Gespensstergeschichte*), pues el fetiche como equivalencia *den Phallus der Mutter* no será más que la evocación y aparición de lo inaparente: *es spukt*, el espectro, ni vivo ni muerto, vivo y muerto a la vez en una alternancia que desbarata la diferencia entre lo *Ersatz* y lo no-*Ersatz*, entre la cosa misma y el simulacro, sancionando una economía de lo indecible para la cual necesitaríamos de otra ciencia imposible: la *hantologie* de la que, a propósito de *Spectres de Marx*, trataremos en el §5 de esta parte de nuestra tesis. Apuntamos también que lo comentado en este *envío* es un fragmento de la columna izquierda de *Glas* que ocupa tan solo dos páginas. Una labor que quisiera encaminarse hacia la temática del fetiche en *Glas*, por ejemplo, necesitaría el espacio de todo un trabajo, pues «la» temática del fetiche incluye o reenvía a otras: la del simulacro, el espectro y toda una *economía de lo indecible*¹⁴² —quizás entre los

¹⁴¹ Derrida J., *Glas*, *óp. cit.* (nota 120), pág. 236, columna izquierda. Traducción nuestra. Muchos de estos aspectos serán retomados de pasada en *Sourvivre : Border-lines*, cf. Derrida J., *Living On/Border Lines*, en Bloom H. *et al.*, *Deconstrucción y crítica*, *óp. cit.* (nota 115), págs. 131-132. El texto será publicado en francés, cf. Derrida J., *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

¹⁴² Nunca habrá que olvidar que «El varoncito no ha contradicho simplemente su percepción, no ha alucinado un pene allí donde no se veía ninguno, sino que sólo ha emprendido un desplazamiento {descentramiento} de valor [*Wertverschiebung vorgenommen*], ha trasferido el significado del pene a otra parte del cuerpo, para lo cual vino en su auxilio —de una manera que no hemos de precisar aquí— el

márgenes de las columnas de *Glas* y sus laberínticos injertos—. Por último queremos matizar que en Derrida la economía del fetiche no se reduce a lo fantasmático, si bien ambas —la economía de lo fantasmático y la economía del fetiche— son economías de lo indecible.

Cuarto envío. En la larga nota nº 220 de la parte I de nuestro escrito citamos un pasaje que volvemos a proponer, pues manifiesta el proceder de Derrida como filósofo y lector del psicoanálisis:

Por muy grave que sea, la guerra no opone entre sí más que fantasmas, es decir, a espectros. El papel habrá sido uno de ellos durante algunos siglos. *Formación de compromiso* entre dos resistencias: la escritura con tinta (sobre la piel, la madera o el papel) es más fluida y, por tanto, «más fácil» que sobre tablillas de piedra, pero menos etérea o líquida, menos flotante en sus caracteres, menos lábil también que la escritura electrónica, la cual ofrece no obstante, según otro punto de vista, capacidades de resistencia, de reproducción, de circulación, de multiplicación y, por consiguiente, de supervivencia que le están prohibidas a la cultura del papel.¹⁴³

Es una cita que pertenece a un texto publicado en el año 1997 y que se titula *Le papier ou moi, vous savez... (nouvelles spéculations sur un luxe des pauvres)*, entrevista que trata del papel en cuanto soporte, superficie, sujeto —y de lo que allí se inscribe—. Es un texto que no sabríamos cómo considerar, pero en el cual pueden captarse aspectos esenciales del camino de Derrida. Se trata de *otro* decenio y hay *otra* estrategia —se dejaron atrás los años Sesenta y el espectro del estructuralismo; también se dejaron atrás los años Setenta y una cierta promiscuidad intelectual donde el fervor del '68 parecía haber hecho olvidar ciertas deudas contraídas en el decenio anterior, un estar sin estar con la condición posmoderna y el fin de toda gran narración; también pasaron los años Ochenta y una cierta re-visitación de lo anteriormente expuesto antes de dar el gran

mecanismo de la regresión.», cf. *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1940 [1938]), en Freud S., *Obras completas vol. XXIII, óp. cit.* (nota 43), pág. 277. Una vez más lo decisivo en Freud es el factor *económico* de la pulsión, pues el «desplazamiento de valor» cuya fenomenología nos aportaría datos sobre las dinámicas y las tópicas, queda velado en su valor. Si se ha esclarecido el lugar y las fuerzas, el beneficio sigue quedando envuelto en el misterio.

¹⁴³ *El papel o yo, ¿qué quiere que le diga!* (1997), en Derrida J., *Papel máquina, óp. cit.* (nota 10), pág. 230. Subrayado nuestro.

salto al nuevo decenio de los Noventa y al compromiso político—. Pese a la insuficiencia de la aventurada síntesis que hemos expuesto, la cuestión de fondo en el pensamiento derridiano no parece haber mutado: el análisis de la historia de la metafísica propone una larga serie de formaciones de compromiso —¿épocas?— entre resistencias espectrales. La historia, la metafísica, no habrán sido otra cosa que las emergencias sintomáticas frente a retiradas o retenciones, incluso *inhibiciones*¹⁴⁴. Pero las guerras o las resistencias —hemos aquí la aporía— no habrán sido más que entre espectros. De repente vuelve a emerger el psicoanálisis —práctica que también se ha ocupado casi siempre de lo fantasmático, de lo que amenaza con retornar como un espectro y de lo que, siendo retenido, es acosado por los fantasmas mientras, a su vez, asedia, transformado por ellos: «No olvidemos que el psicoanálisis pretende interpretar los fantasmas mismos, las proyecciones, las investiduras, los deseos que afectan tanto a las máquinas de tratamiento del papel como al propio papel.»¹⁴⁵ Freud, es de sobra sabido, abrió el campo de su terapia a la sociedad en general en dos escritos: *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930 [1929])¹⁴⁶. Para ello habría que tener claro el concepto de «sociedad» que Freud manejaba. Lo que parece incuestionable es que Freud aplicó sus conocimientos clínicos a las dinámicas de masa o sociales. Tanto un ensayo como el otro, pese a la riqueza que los distingue, pueden resumirse en la siguiente frase:

Mientras que la humanidad ha logrado continuos progresos en el sojuzgamiento de la naturaleza, y tiene derecho a esperar otros mayores, no se verifica con certeza un progreso semejante en la regulación de los asuntos humanos.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Ibidem*, pág. 224.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 222. Siempre en *El papel o yo, ¿qué quiere que le diga!*, leemos lo siguiente: «Se trata, en efecto, de *fantasmas* [a propósito de la nostalgia del papel y de lo adherido a él]. La palabra condensa a la vez la imagen, la espectralidad, el simulacro, y la carga del deseo, *la investidura libidinal del afecto*, las mociones de una apropiación que tiende hacia aquello que permanece inapropiable, convocada por lo inapropiable mismo, el esfuerzo desesperado por mudar la afección en una auto-afección», cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 235. Los subrayados son nuestros. Volveremos sobre este texto.

¹⁴⁶ Ambos incluidos en Freud S., *Obras completas vol. XXI, óp. cit.* (nota 123), respectivamente págs. 1-55 y 57-140. En parte habría que añadir también *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-1938]) —cf. Freud S. *Obras completas vol. XXIII, óp. cit.* (nota 43) —, pero, al tratarse de un escrito muy complejo pues está muy contaminado por cuestiones familiares y hebreas, se necesitaría de muchísimo espacio para dar cuenta de su importancia en relación a Freud y Derrida. Para los interesados volvemos a reenviar a Yerushalmi Y. H., *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, London, Yale University Press, 1991, *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*, trad. J. Alcoriza Vento, A. Lastra Meliá, Madrid, Trotta, 2014.

¹⁴⁷ *El porvenir de una ilusión*, en Freud S., *Obras completas vol. XXI, óp. cit.* (nota 123), págs. 6-7. No se trata de ninguna esperanza frente al progreso de las ciencias —humanas o no— y cualquier optimismo se desenmascarará con el paso del tiempo: «[...] desde *Tótem y tabú*, la instauración de un campo que les

El pesimismo de Freud no se dirige en contra de la ciencia —o ciencias— para afirmar al psicoanálisis como “contraciencia” capaz de interrogar aquello que las demás ciencias solo darían sus espaldas: el inconsciente. Éste no es más que un nombre para abarcar las pulsiones si bien no hay que olvidar lo siguiente que escribirá en *El malestar de la cultura*:

Este yo nos aparece autónomo, unitario, bien deslindado de todo lo otro. Que esta apariencia es un engaño, que el yo más bien se continúa hacia adentro, *sin frontera tajante [ohne scharfe Grenze]*, en un ser anímico inconsciente que designamos «ello» y al que sirve, por así decir, como fachada: he ahí lo que nos ha enseñado —fue la primera en esto la investigación psicoanalítica, que todavía nos debe muchos esclarecimientos sobre el nexo del yo con el ello.¹⁴⁸

Puede que el psicoanálisis trató de operar en ese espacio fronterizo entre «las máquinas de tratamiento del papel» y el «propio papel», utilizando las metáforas de Derrida. ¿Sería una conclusión correcta afirmar que el psicoanálisis pretende interpretar lo que Freud definió como *Trieb* —y que Lacan, como ya recordamos, tradujo como *dérive*— a través de sus *Vorstellungsrepräsentanz*: proyecciones, deseos, fantasmas que traducen una pulsión inasible? Y Derrida en la cita que hemos propuesto parecería tratar de la «formación de compromiso» en sentido psicoanalítico: es un síntoma que intercepta e intercede en la fractura dejada abierta por las resistencias. En estas dudas —donde, a la vez, parecerían encontrarse varios puntos en común— son el resultado de la dificultad de recorrer las incidencias del psicoanálisis en el pensamiento de Derrida.

Unas pocas páginas antes, siempre en el mismo escrito, se citan los nombres de Freud y Lacan. El primero es convocado en relación a la cuestión del soporte y la escritura, retomando cuestiones ya presentes en *Freud et la scène de l'écriture* y *Mal d'archive* —sin mencionar el enorme lapso de tiempo entre los dos textos, como si en ese espaciamiento nada hubiera ocurrido en los textos de Derrida en relación a Freud,

sería común [al psicoanálisis y la etnología], la posibilidad de un discurso que podría ir de uno a otra sin discontinuidad, la doble articulación de la historia de los individuos sobre el inconsciente de las culturas y de la historicidad de éstas sobre el inconsciente de los individuos, abren, sin duda, los problemas más generales que podrían plantearse con respecto al hombre.», cf. Foucault M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI Editores, 1968, 2006², pág. 368. Pese a esta cercanía, es sabido cómo terminará la relación entre Foucault y el psicoanálisis.

¹⁴⁸ Freud S., *ibídem*, págs. 66-67. El subrayado es nuestro.

Lacan y el psicoanálisis—. En el “entre”, inesperado, aparece el nombre de Lacan y unos comentarios sobre la banda de Moebius hechos en el último texto —en sentido cronológico— de los *Écrits: La science et la vérité* (1965). Reproducimos el pasaje que cita Derrida incluyendo un párrafo no citado:

¿Cómo lo que estaba esperándome desde siempre de un ser oscuro vendría a totalizarse con un trazo (*trait*) que no se traza (*tire*) sino dividiéndolo más netamente de lo que puedo saber de él?

No es solo en la teoría donde se plantea la cuestión de la doble inscripción (*double inscription*), para haber provocado la perplejidad en que mis alumnos Laplanche y Laclaire habrían podido leer, en su propia escisión en la manera de abordar el problema, su solución. No es en todo caso de tipo gestaltista, ni debe buscarse en el plato donde la cabeza de Napoleón se inscribe en el árbol. *Está simplemente en el hecho de que la inscripción no muerde el mismo lado del pergamino, viniendo de la plancha de imprimir de la verdad o de la del saber.*

*Que esas inscripciones se mezclen debía resolverse simplemente en la topología: una superficie en que el derecho y el revés están en estado de unirse por todas partes estaba al alcance de la mano. Sin embargo es mucho más allá que en un esquema intuitivo, es por estrechar, si así puede decirse, al analista en su ser, por lo que esta topología puede captarlo.*¹⁴⁹

Quién esté acostumbrado a la lectura de Lacan, no desconocerá la enorme importancia de un texto donde se trata de definir el estatuto del psicoanálisis como ciencia en los alrededores de otra cuestión: el de la ciencia y su estatuto. Antes de analizar lo que Derrida comenta al respecto de lo que cita, hay un momento del escrito de Lacan que parece particularmente esclarecedor:

No hay ciencia del hombre, cosa que debe entenderse en el mismo tono de que no hay pequeñas economías. No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto. Es bien conocida mi repugnancia de siempre por la denominación de ciencias humanas, que me parece ser el llamado mismo de la servidumbre.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 821. Citado en Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 221. Lo subrayado corresponde con lo citado por Derrida.

¹⁵⁰ Lacan J., *ibídem*, pág. 817. Subrayado nuestro. Que no haya ciencia *del* hombre podría entenderse de dos maneras: no hay ciencia que pueda tratar del «hombre» —en cuánto éste sería solo y siempre un efecto de discurso ya pre-dispuesto— y que, por otra parte, el hombre como científico estaría

Esta cuestión llevaría a largos rodeos que no son el interés principal de la investigación y, en concreto, de lo que estamos tratando en relación al soporte y los destinos de inscripción. Pero es un ejemplo más de lo fallido que llegó a ser la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*, pues ¿qué se dice en *De la grammatologie* a propósito de la ciencia (de la escritura)? Que ella corre el riesgo de:

De no poder definir nunca la unidad de su proyecto y de su objeto. De no poder escribir el discurso de su método ni describir los límites de su campo. Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su *fin*.¹⁵¹

Es cierto que Derrida se refiere a la *gramatología* y no a las otras ciencias, mientras Lacan parece cuestionar la ciencia en su conjunto —con especial ahínco a las denominadas “ciencias humanas”—. Por otra parte parecería que la imposibilidad de la ciencia *gramatológica* no sería solo lo más evidente: ni escribir el discurso de su método y delimitar, entonces, cuál sería su campo. Sobre todo estaría todavía determinada en su esencia —junto con los más diversos conceptos de la ciencia y las escrituras necesarias a las fundamentaciones— por una época histórico-metafísica particular. Mientras que para Lacan el problema reside en la disociación interna en el objeto de estudio y el sujeto que opera¹⁵² —es cierto que extiende la definición a la ciencia, pero el problema es la “ciencia psicoanalítica” o el estatuto del psicoanálisis—,

completamente subyugado por la ciencia y el discurso científico, en cierta cercanía con lo expuesto por Heidegger en *La pregunta por la técnica* acerca del *Gestell*. Por otra parte, siempre en relación al escrito de Heidegger, para Lacan las ciencias particulares estarían posicionadas bajo el yugo del discurso científico y tendría como resultado que el hombre científico no ex-sistiría, esto es, citando a Heidegger, que: «El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de la estructura de emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello nunca puede encontrarse consigo mismo», cf. Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1954. *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pág. 25.

¹⁵¹ Derrida J., *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967. *De la gramatología*, trad. O. Del Barco, C. Ceretti, México, Siglo XXI editores, 1971, pág. 9. Compárese con lo escrito por Lacan: «El caso de la lingüística es más sutil, puesto que debe integrar la diferencia del enunciado y de la enunciación, lo cual es ciertamente la incidencia esta vez del sujeto que habla, en cuanto tal (y no del sujeto de la ciencia)», cf. Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 109), pág. 818.

¹⁵² «El sujeto está, si pude decirse, en exclusión interna de su objeto», cf. Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 109), pág. 818.

Derrida reduce la cuestión a la *gramatología* en cuanto no poseedora de un proyecto y un objeto que sean unitarios. En ambos casos, las posiciones particulares de la *gramatología* y el psicoanálisis podrían funcionar de paradigma para el problema de la ciencia en general: lo fantasmático que instituye un real como correlato de fórmulas matemáticas¹⁵³.

Prosiguiendo, para Lacan la cuestión se centra —y Derrida lo subraya— en la problemática de la doble inscripción, cuyos tropos no sabría decir el mismo Derrida si son irreductibles o no —en particular la separación entre el significante y el significado—. Hay una verdad en Lacan que causa al sujeto en todos sus efectos, a ese sujeto del significante que será vehiculizado por éste en relación a otro significante: la castración que muestra el sin-saber cómo causa de la verdad. Sujeto del significante o sujeto al significante, un significante elidido, flotante —hoy palabra de moda gracias a un cierto discurso hegemónico—, éste será el sujeto del psicoanálisis, un *sujet en souffrance*¹⁵⁴, en sufrimiento y suspendido. Este aspecto, por extraño que parezca, será recogido ya en otro texto de Derrida, *Le facteur de la vérité en Lacan*, en el cual cita a Freud: «[...] la testificación de la falta de pene en la madre es “el mayor traumatismo”; o de Lacan: “¿... división del sujeto? Ese punto es un nudo. “Recordemos dónde lo desanuda Freud: en esa falta de pene de la madre donde se revela la naturaleza del falo” (p. 877)»¹⁵⁵. Es muy curioso que Derrida se refiera pocas veces a pasajes de *La science et la vérité* en *Le facteur* —solo dos veces y sin referir el título del escrito— y que, al volver a él veintidós años después, no se establezca una conexión entre ambos textos: la cuestión de la doble inscripción mentada en *Le papier ou moi, vous savez...* no apareció en *Le facteur* —texto canónico de la interpretación derridiana de Lacan—, donde sí se trata la temática de la castración como verdad de la verdad para un sujeto que será doblemente inscrito: como sufriente y suspendido (*en souffrance*) por el orden significante.

¹⁵³ Es importante recordar que el escrito *La ciencia y la verdad* fue el texto que Lacan leyó en la sesión de apertura de su seminario inédito *L'objet de la psychanalyse* (1965-66), el día 1º de diciembre. Luego se publicará en el primer número de los *Cahiers pour l'analyse* (enero de 1966). Siempre en este seminario será cuando Lacan tratará por vez primera a Derrida, refiriéndose a *L'écriture avant la lettre* en su clase del 15/12/1965. (Cf. parte II, §3, n. 94 de nuestro trabajo). No es casual el interés de Derrida por este escrito, ni el que tuvo Lacan al comienzo de su seminario sobre el objeto del psicoanálisis por *La escritura pre-litera*.

¹⁵⁴ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 826. Lacan jugará constantemente con las formas *pas-de* (a la vez paso-de y no), *pas-de-penis* (a la vez paso-del-pene y sin pene) y *pas-de-savoir* (paso del saber y sin saber). El resultado será una suspensión o puesta entre paréntesis del *pas* del *pas-de-penis* para poder transferirlo al *pas-de-savoir* como el *pas-hésitation* del neurótico: a la vez «paso vacilante» y «sin hesitación», cf. Lacan J., *ibídem*, pág. 833.

¹⁵⁵ Derrida J., *La tarjeta postal*, (nota 6), pág. 418.

Tampoco la fórmula «*double inscription*» aparece en toda *La carte postale* —lo cual no indica que no esté operando en alguna parte—. Son cuestiones que pueden ser anecdóticas y de poco peso, pero que llaman la atención pues un mismo texto de Lacan es citado en dos escritos que, aparentemente, no guardan entre sí ninguna relación —pero con referencias cercanas y lejanas a la vez—: la doble inscripción y la resistencias frente al fantasma —incluso si para el neurótico toda su angustia reside en tener a la verdad (¿su fantasma?) como causa¹⁵⁶—. ¿Cómo entender, incluso a partir del último Lacan, que si hay fantasma (*fantasme*) «es en el más riguroso sentido de institución de un real que cubre la verdad»¹⁵⁷? ¿Sería entonces un fantasma como barrera, soporte o formación de compromiso en el sentido que lo dilucidó Derrida, como una lucha entre dos resistencias que no serían más que fantasmas, una guerra espectral que no se sabe tal?

Es, podría serlo, un eslabón más de la infinita relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*, pues parece cada vez más evidente que los momentos en que el psicoanálisis no es tratado directamente, es cuando se dan hacia él unos envíos *parergonales* que de soslayo se entrecruzan con los textos derridianos. Y creemos que el ejemplo de *Le papier ou moi, vous savez...* lo muestra, lo *restituye*.

El sentido o la dirección que ha querido asumir nuestro capítulo titulado «*Demarcaciones del psicoanálisis*» es el de encontrar un orden o, al menos, unas directrices de las incursiones derridianas por el psicoanálisis, Freud y Lacan —tan difíciles de separar entre sí como de juntarlas en una—. Es también un intento de mostrar que pocos intelectuales desplegaron con la misma fuerza lo esencial de una confrontación con aquello que está ligado al nombre de Freud.

Referidos a la época de los Noventa, más allá incluso de *Mal d'archive*, el texto que nos parece emblemático en sus relaciones con el psicoanálisis —por lo que allí se cita y no— es *Spectres de Marx*. Debido a su importancia, le está dedicado el §5 de esta parte de nuestro escrito.

Antes habrá que hacer un paso atrás y volver a un escrito de Derrida que mantiene una cierta relación con *Le facteur de la vérité*. Es cierto que mucho más se

¹⁵⁶ Podría haber cierto paralelismo con lo que Heidegger desarrolla en *Brief über den Humanismus* acerca de la condición de arrojado del *Dasein* por el propio ser para la guarda de su verdad. Cf. Heidegger M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Victorio Klostermann, 1976. *Hitos*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid, Alianza editorial, 2000, pág. 272. Ver también M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1985. *Genealogía del psicoanálisis*, trad. J. Teira, R. Ranz, Madrid, Editorial Síntesis, 2006, pág. 113.

¹⁵⁷ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 829.

podría y debería decir por cada párrafo que hemos compuesto y en este caso, por cada *envío* que hemos tratado de seguir. Ya lo avisamos de entrada: si en el caso de Lacan la atención debe centrarse en las evitaciones con la deconstrucción *derridiana*, en el caso de Derrida habrá que mantener la atención para que algunas referencias veladas al psicoanálisis *lacaniano* no queden tan veladas.

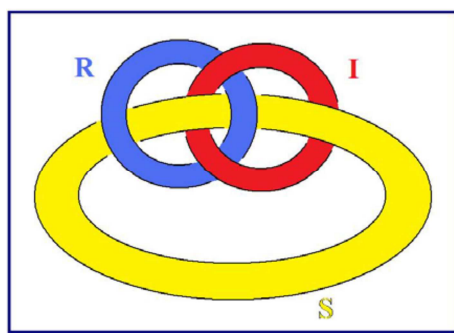
§ 4. *Fors*, o el monumento conmemorativo de la catástrofe

Comenzaremos leyendo a Lacan, a un Lacan todavía inédito:

Bueno, tengo algo aquí que debo decir que me aterrorizó. Es una colección que apareció bajo el título de *La philosophie en effet*. La filosofía en efecto, en efectos de significantes, es justamente a propósito de lo que me esfuerzo por ingeniármelas para salir del aprieto. Quiero decir que yo no creo hacer filosofía, siempre se la hace más de lo que se cree. No hay nada más resbaloso que este dominio, ustedes [refiriéndose al público] también la hacen en algún momento y ciertamente no es de lo que más pueden regocijarse. Freud tenía entonces poca idea de qué era el inconsciente, pero al leerlo me parece que se puede deducir que él pensaba que eso era, que eso era efectos de significantes. El hombre (hay que llamar así el... una cierta generalidad, en fin, una generalidad de la que, de la que no se puede decir que algunos emergen) Freud no tenía nada de trascendente. Era un medicucho... ¡eh!... que hacía, ¡Dios mío!, lo que podía para eso que se llama curar, lo cual no va muy lejos, pues el hombre, porque hablé del hombre, el hombre no sale bien parado de este asunto del saber. Eso le es impuesto. Le es impuesto por lo que llamé los efectos de significantes y él no está cómodo, no sabe hacer con el saber. Es lo que se llama su debilidad mental, de la que debo decir que no me exceptúo. No me exceptúo, simplemente, porque tengo que vérmelas con el mismo material, el mismo material que todo el mundo, y ese material es lo que nos habita. Con ese material él no sabe hacer allí, es la misma cosa que ese “hacer con” [*faire avec*] del que hablé recién pero... pero es muy importante ... esos matices, así, de lengua, eso no puede, no puede decirse ese “hacer allí” [*ce « y faire »*] en todas las lenguas. Saber hacer allí es otra cosa que saber hacer, quiere decir arreglárselas pero, a fin de cuentas, ese “hacer allí” indica, verdaderamente, que no se toma la cosa como concepto. Esto va... nos lleva finalmente a empujar la puerta de ciertas filosofías. No hay que empujar esta puerta demasiado rápido, porque hay que quedarse en el nivel en que coloqué lo que, en resumen, llamé los... los *discours*. Los dichos [*Les dits*], los... es el decir que *secourt* [*dire qui secourt*, el decir que socorre], con todo hay que aprovechar lo que nos ofrece de equívoco la lengua en la que hablamos. ¿Qué es lo que *s’court* [homofonía en

francés de *discours* (discurso), *secourt* (socorre), *s'court* (s'corre), *s'cours* (s'cursa)], es el decir o lo dicho? En la hipótesis analítica es el decir, es decir la enunciación, la enunciación de lo que llamé recién la verdad, y en esos decires *s'cours*, eh... yo había el año en que hablé de *El reverso del psicoanálisis*, ustedes seguro no lo recuerdan—... yo había distinguido *grosso modo* cuatro [discursos]. Había distinguido allí cuatro porque me divertía hacer girar una secuencia, una secuencia de cuatro justamente, y en esa secuencia de cuatro, la verdad, la verdad del decir, la verdad no estaba, en resumen, más que implicada, porque como ustedes recuerdan tal vez... eso se presentaba así, quiero decir que, el discurso del amo era el discurso menos verdadero. El menos verdadero quiere decir el más imposible. En efecto, marqué con la imposibilidad este discurso. Es por lo menos así como lo reproduje en mi texto, en lo que fue impreso de *Radiophonie*. Ese discurso es mentiroso y es precisamente en esto que alcanza lo real. *Verdrängung* la llamó Freud y sin embargo es un... dicho que lo socorre. Todo lo que se dice es una estafa. Y no lo es sólo para lo que se dice a partir del inconsciente. Lo que se dice a partir del inconsciente participa del equívoco, del equívoco que es el principio del chiste, equivalencia de sonido y de sentido. He aquí en nombre de lo que creí poder adelantar que el inconsciente estaba estructurado como un lenguaje. Me di cuenta un poco tardíamente, y a propósito de algo que se publicó en... en *Lexique et grammaire* o bien *Langue française*, revista trimestral, un pequeño artículo que les recomiendo... leer con atención porque es de alguien por quien tengo mucha estima, es de Jean Claude Milner. Es el número 30, aparecido en mayo de 1976, y «*Réflexions sur la référence*». Después de leer ese artículo, lo que suscita en mí una pregunta es esto: el papel que le da a la anáfora. Él se da cuenta de que la gramática juega un cierto papel y de que particularmente la frase que no es tan simple: “*j’ai vu dix lions et toi dit-il tu en as vu quinze*” [“Yo vi diez leones y tú, tú viste quince de ellos”. En castellano no se requiere el uso de la anáfora para referirse a los diez sin volver a mencionarlos, en francés el uso del “*en*” refiere a ello de manera implícita], la anáfora comporta el uso de ese *en*. Él pone las cosas precisamente a punto diciendo que ese *en* no apunta a los leones, apunta a los diez. Yo preferiría que no dijera: “tú viste quince” me gustaría más que él dijese “tú viste más”, porque en verdad, el “tú” en cuestión no contó esos quince. Pero es cierto que en la frase precisa “yo capturé diez de los leones y tú, tu capturaste quince”. La referencia no es ya al diez, sino que se refiere a los leones. Creo que es muy sorprendente que en lo que llamo la estructura del inconsciente haya que eliminar la gramática. No hay que eliminar la lógica, pero hay que eliminar la gramática. En el francés hay demasiada gramática, en el alemán hay aún más, en el inglés la hay, hay otra, pero de alguna manera implícita. Es necesario que la gramática esté implícita para que pueda, para que pueda obtener su justo peso. Sí, quisiera indicarles algo, algo de

una época en la que el francés no tenía tanta carga de gramática, quisiera indicarles algo que se llama *Les bigarrures du seigneur des accords*. Vivía justo al final del siglo dieciséis y es asombroso porque parece pulsar todo el tiempo el inconsciente, lo que a pesar de todo es bastante curioso dado que no tenía la más mínima idea, aún mucho menos que Freud, pero sin embargo lo pulsa allí. ¿Cómo llegar a captar, a decir esta especie de vaguedad que a fin de cuentas es el uso, y cómo precisar la manera en que en esa vaguedad se especifica el inconsciente, que es siempre individual? Una cosa que sorprende es que no hay tres dimensiones en el lenguaje. El lenguaje está siempre puesto en el plano [*mis à plat*] y es justamente por eso que mi historia retorcida del imaginario, del simbólico y del real,



con el hecho de que lo simbólico es lo que pasa por encima de lo que está arriba y lo que pasa por debajo de lo que está abajo, es eso lo que da el valor, el valor es que está puesto en el plano. Está puesto en el plano, y puesto en el plano de una manera en la que ustedes saben —porque se lo repetí, machaqué— de la que ustedes saben la función, el valor, a saber: que eso tiene por efecto que al ser separado uno cualquiera de los tres, los otros dos se liberan, es lo que llamé en su momento con el término de nudo, para lo que no es un nudo sino efectivamente una cadena. Sin embargo, es sorprendente que esta cadena pueda ser llevada al plano. Y diré que me inspiró el hecho de que en lo que respecta a lo real, se lo quiere identificar a la materia, yo propondría más bien escribirlo así: *l'almatercia* [*l'âme à tiers*, juego homofónico con *la matière*, la materia]. Esto será así una manera más seria, más seria de referirse a ese algo con lo que tenemos que vérnoslas, del que no es poco que sea homogéneo a los otros dos. Que un tal Charles Sanders Peirce, ustedes saben, ya he escrito ese nombre una y otra vez, que Peirce estaba totalmente impactado por el hecho de que el lenguaje no expresa propiamente hablando la relación, hay allí algo que es impactante, que el lenguaje no permite una notación como x teniendo un cierto tipo y no otro de relación con y , es precisamente eso

lo que me autoriza, porque el mismo Peirce articula que para eso sería necesario una lógica ternaria y no una lógica binaria como se usa. Es precisamente eso lo que me autoriza a hablar de «*l'almatercia*» como de algo que necesita un cierto tipo de relación lógica. ¡Sí! Y bien, a pesar de todo, en efecto, voy a volver a esa *Filosofía en efecto*, colección que se publicó en Aubier-Flammarion, para decir lo que me espantó un poco... en lo que marcha, en suma, algo que inauguré con mi discurso. Hay un libro que apareció de un tal Nicolas Abraham y de una tal Maria Torok... sí... se llama *Cryptonymie*, lo que indica bastante el equívoco, a saber, que el nombre está oculto allí y se llama *Le verbier de l'Homme aux loups*. No sé, quizás hay entre los que están aquí algunos que asistieron a mis elucubraciones sobre el Hombre de los lobos, a propósito del cual hablé de forclusión del Nombre del padre. *Le verbier de l'Homme aux loups* es algo en lo que, si las palabras tienen un sentido, yo creo reconocer el empuje de lo que articulé desde siempre, a saber, que es del significante de lo que se trata en el inconsciente. Y que el hecho de que el inconsciente sea que, a fin de cuentas, se habla, si es cierto que hay *parlêtre*, que se habla completamente solo, que se habla completamente solo porque nunca se dice más que una sola y misma cosa, nunca se dice más que una sola y misma cosa excepto si uno se abre a dialogar, a dialogar con un psicoanalista. No hay forma de hacer de otra manera que recibir de un psicoanalista ese algo que al fin y al cabo molesta, de allí su defensa y todo lo que se elucubra sobre las pretendidas resistencias... es muy impactante que la resistencia, como dije, es algo que toma su punto de partida en el analista mismo, y que la buena voluntad del analizante no encuentra jamás nada peor que la resistencia del analista. El psicoanálisis, ya lo dije, lo repetí recientemente, no es una ciencia. No tiene su estatuto de ciencia y no puede más que esperararlo, aguardarlo. Pero es un delirio, es un delirio del que se espera que porte una ciencia. Es un delirio del que se espera que devenga científico, se puede esperar mucho tiempo. Se puede esperar mucho tiempo, como les dije, porque simplemente no hay progreso, y lo que se espera no es forzosamente lo que se recoge. Es un delirio científico entonces, y se espera que porte una ciencia pero eso no quiere decir que, que jamás la práctica analítica portará esa ciencia. Es una ciencia que tiene tanto menos oportunidades de madurar cuanto que es antinómica, y que a pesar de todo, por el uso que nosotros tenemos de ella sabemos que hay relaciones entra la ciencia y la lógica. Debo decir que hay una cosa que me sorprende más que la difusión, la difusión que sabemos bien que se hace, la difusión de lo que se llama mi enseñanza, mis ideas —porque eso querría decir que tengo ideas— la difusión de mi enseñanza, en algo que está en el otro extremo de las agrupaciones psicoanalíticas, que es esta cosa que marcha bajo el nombre de Instituto de psicoanálisis. Una cosa que me asombra aún más es que el *Verbiere de l'Homme aux loups* no solo allí esté en boga, sino que prolifera. Eso pasa

cuando alguien del que... yo no sabía que... para decir la verdad, lo creo en análisis, de quien yo no sabía que estuviera en análisis, pero es una simple hipótesis [*je ne savais pas que... pour dire la vérité je l'crois en analyse, dont je n'savais pas qu'il fût en analyse mais c'est une simple hypothèse*], es un tal Jacques Derrida, que hizo un prefacio a ese *Verbier*. Hizo un prefacio absolutamente ferviente, entusiasta, donde yo creo percibir, en fin, un estremecimiento que está ligado... no sé bien con cuál de esos dos analistas tiene relación, lo cierto es que los acopla... y no encuentro, debo decir, a pesar de que aventuré las cosas en esta vía, no encuentro que ese libro ni ese prefacio sean de un muy buen tono. En el género delirio... les hablo así, no puedo decirles que sea con la esperanza de que ustedes vayan a ver allí... yo preferiría incluso que... que renunciaran, pero en fin, yo sé bien que a fin de cuentas irán a precipitarse a lo de Aubier-Flammarion, aunque no sea más que para ver finalmente lo que llamo un extremo. Es cierto que eso se combina con las cada vez más escasas ganas de hablarles que tengo. Lo que se combina es que estoy espantado de eso de lo que, en suma, me siento más o menos responsable, a saber: de haber abierto las esclusas de algo que hubiera, sobre lo cual hubiera podido también callar, por otra parte. Hubiera podido reservarme sólo para mí la satisfacción de pulsar el inconsciente sin explicar... sin explicar su farsa [*farce*] sin, sin decir que es por este tipo de efectos de significantes que se opera. Por otra parte hubiera podido guardármelo, porque a fin de cuentas si no se me hubiera forzado verdaderamente a ello, definitivamente... jamás hubiese hecho enseñanza. No se puede decir que... que lo que Jacques-Alain Miller publicó sobre la escisión del 53... que fuese con entusiasmo que tomé el relevo sobre el sujeto de este inconsciente. Diré incluso más... no me gusta tanto la segunda tópica, quiero decir, esa a la que Freud se deja arrastrar por Groddeck. Por supuesto no se puede hacer de otra manera, está puesto en plano el ello con el gran ojo que es el *moi*, el ello es... todo se pone en plano. Pero a fin de cuentas ese *moi*, por otra parte, no se llama “*moi*” en alemán, se llama *Ich*. *Wo Es war*, allí donde eso era, no se sabe nada de lo que había en la mollera de ese Groddeck para sostener ese ello, ese *Es*. Él pensaba que el ello del que se trataba era lo que los vivía. Es lo que él dice, es lo que él dice cuando escribe su *Libro del ello*, él dice que es lo que los vive. Esta idea de una unidad global que los vive, aunque es muy evidente que... que el ello, que el ello dialoga y que esto mismo es lo que designé con el nombre de A, es que hay otra cosa que llamé hace un rato *l'almatercia*, la materia que no es solo, que no es únicamente lo real..., que es algo con lo que, lo digo expresamente, no tenemos relación. Con el lenguaje ladramos a esa cosa y lo que quiere decir S(A) es eso, lo que ello quiere decir, que ello no responde [*c'est ça qu'ça veut dire c'est qu'ça n'répond pas*]. Es por eso que, que hablamos completamente solos, que hablamos completamente solos hasta lo que... hasta lo que sale, lo que se

llama un *moi*, es decir , algo de lo que nada garantiza que hablando con propiedad, no pueda delirar. Es por eso que señalé —como Freud, por otra parte— que no hay que mirar allí tan de cerca en lo que respecta al psicoanálisis, y que entre locura y debilidad mental, no tenemos más que la elección. Con esto tienen suficiente por hoy.¹⁵⁸

Proponemos, antes de continuar, la siguiente cita de Derrida:

Y además no escribo cartas falsamente eruditas para preservarme del delirio que me posee, escribo cartas delirantes, el saber las empareda en su cripta y hay que conocer las criptas, cartas delirantes sobre las cartas eruditas que pongo en una tarjeta. Las cito a comparecencia, eso es todo. Yo armo el enredo y ellos que lo desenreden.¹⁵⁹

¿Podría ser este envío de Derrida una respuesta a Lacan, incluso una respuesta no requerida? Sea como fuere, nos introducimos en el segundo párrafo con una larga cita de un seminario inédito, el XXIV, seminario que le sucede a *Le sinthome* en cuyo espacio creímos ver atisbos de un homenaje a la figura de Derrida por el gesto de denominar la cadena borromea como una escritura, la escritura *otra*, la escritura de lo real. Y este seminario también es un juego de escrituras que no quiere facilitar o incluso permitir el desciframiento, empezando por su título que podría no solo traducirse de diferentes maneras, sino leerse en diferentes modalidades e idiomas en lo que es, sin duda, un homenaje al Joyce de *Finnegan's wake*: *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre* o *L'insu que sait de l'unbewusst* («inconsciente», en alemán) *c'est l'amour*. Es decir, leyéndolo o escribiéndolo solo en “francés”, tendríamos distintas opciones: «lo no sabido (la ignorancia) que sabe de la una-equivocación», o «lo no sabido (la ignorancia) que sabe del inconsciente», o incluso «el fracaso de la una-equivocación» y «el fracaso del inconsciente». Luego tenemos la segunda parte, «*s'aile à mourre*», que se podría traducir como «adquiere alas para (la) morra» y, por extensión, «adquiere alas para (el) juego del par e impar»; finalmente «es el amor». Si se decidiera escuchar, leer o escribir

¹⁵⁸ Lacan J., *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, 1976-1977. Seminario inédito. Clase del 11/01/1976, versión de la *Association freudienne internationale* (AFI), traducción nuestra. Acerca de la cuestión —sugerida por Lacan— del análisis supuesto de Derrida, reenviamos al §6 de esta parte de nuestro trabajo. Sobre esta anécdota, ver también Peeters B., *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010. *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013, págs. 344-347.

¹⁵⁹ *Envíos* (1977-1979), en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 98.

L'insu que sait de l'unbewusst c'est l'amour, o *L'insuccès de l'Unbewusst c'est l'amour*, la traducción más adecuada sería «El fracaso del *Unbewusst* es el amor».

En este seminario que no comentaremos, el acontecimiento de una publicación como *Le Verbier* es citado por lo que representaría: una nueva desviación de la enseñanza lacaniana culpable de haber abierto las esclusas de un saber que, sin la vigilancia del (Nombre-del-) Padre, se arriesgaría a resbalar —e incluso a tropezar— en el delirio de una diseminación. La culpa no es solo de Lacan, por supuesto, sino también del Instituto de Psicoanálisis que no es demasiado vigilante sobre lo que se produce en nombre del psicoanálisis y de la enseñanza del relevo de Freud: Lacan¹⁶⁰. Pero la mayor sorpresa es otra y radica en el ferviente prefacio al libro compuesto por Derrida para la ocasión, como si la esperanza de Lacan fuese otra. En efecto *Fors* es un texto que merece una atención especial para iluminar muchos vericuetos de la relación de Derrida con el psicoanálisis. Por ello este párrafo no será una confrontación entre las teorías propuestas por N. Abraham y M. Torok sobre el caso clínico del hombre de los lobos y lo que de él publicó Freud en 1918. Aunque es posible que aquí y allá nos veamos impelidos a aclarar algunas cuestiones psicoanalíticas de orden meramente técnico, este espacio de nuestro escrito estará convocado por las tensiones internas del texto derridiano, teniendo como guía las pocas referencias que hizo Lacan en su seminario XXIV. En efecto (de signifiante), nos encontramos en otro fragmento de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*.

De entrada, habrá que aclarar un aspecto: *Fors* no solo será una introducción a *Le Verbier*, sino a toda la obra especulativa de N. Abraham y M. Torok¹⁶¹. *Fors* será entonces la lente a través de la cual habrá que entender lo que es convocado en y por la cripta: *Cryptonymie*. Derrida no deja escapar la cuestión del nombre, bien subrayada en el apunte de Lacan: habrá que aclarar antes del título, *Cryptonymie*¹⁶², lo que es una cripta —damos por sentado que el nombre, *nomos*, es la ley y que ésta, a su vez, se nos

¹⁶⁰ Sin embargo ya Lacan advirtió que su legado no sería comprendido y no estamos seguros que se refiriera a Derrida, sino más bien a su entorno más cercano: «En realidad, no creo que se hablará de psicoanálisis en la descendencia, si así puedo decir, de mi discurso... de mi discurso analítico», cf. *Du discours psychanalytique* (1972), en *Lacan in Italia. En Italie Lacan. 1953-1978*, Milano, La Salamandra, 1978, págs. 48-49, traducción nuestra.

¹⁶¹ Para tener una imagen de conjunto de la interesantísima obra de N. Abraham y M. Torok, el libro de referencia es sin duda *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1978. En esta recopilación de textos se tratará de dar una nueva visión de las teorías freudianas a partir de la fenomenología de Husserl y de las teorías de Sandor Ferenczi.

¹⁶² Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le Verbier de l'homme aux loups. Précédé de « Fors » par Jacques Derrida*, Paris, Flammarion, 1976.

ha revelado—. Para ello el prefacio de Derrida, prefacio que ocupa casi un tercio del libro, tendrá un doble propósito: ser una guía —como ya advertimos— a la lectura de *Le Verbier* y, además, serlo de la entera obra de los autores, problematizando, a la vez, la arquitectura del texto que presenta. En efecto, *Fors* nos podría dejar perplejos ya que no sabríamos adonde nos conduce, si fuera o dentro de la cripta, puesto que *Fors*, como toda palabra, es un nudo de significaciones: a la vez la forma arcaica (*foris*) de una preposición exceptuativa como «fuera», «excepto», «salvo» y también el plural de *for*, el fuero que puede ser *le for intérieur* como, por ejemplo, la interioridad de la conciencia y *le for extérieur* entendiendo la extensión de la propiedad y la jurisdicción temporal de un dominio —una vez más la temporización y el espaciamiento—. Entonces *Fors* es una guía ambigua, pues define lo interno y lo externo a la vez, en un movimiento similar al de-velamiento del ser o a la *différance*: « [...] la cripta que se oculta [*cèle*] mientras da acogida [*recèle*]»¹⁶³. En este dar lugar mientras se oculta, la cripta, nunca enteramente natural, terminará englobando y traduciendo el movimiento de la *physis*: «*aime* [la *physis*], *comme on sait*, à (*se*) *crypter*»¹⁶⁴. La naturaleza ama encriptar(se) por el hecho de que expande los propios confines con el objetivo de recoger el propio otro, todo aquello que le es otro. Sobre esta cuestión no entraremos, pues nos llevaría por otras rutas ocultas en nuestro mismo camino, pero sí entraremos en la concepción del «artefacto»:

La cripta no es entonces un lugar natural, sino la historia conmemorativa de un artificio, una *architecture*, un artefacto: un lugar *comprendido* en otro pero por ello rigurosamente separado, aislado del espacio general a través de paredes, un recinto, un enclave. Para sustraerle la cosa.¹⁶⁵

Habrà pues que adentrarse en una nueva ciencia, la *cryptologie* como retranscripción anasémica de todo concepto. En este trabajo de pesquisa se nos escapan vías de fuga, pues se trata de textos —así *Fors* como *Le Verbier*— donde se opera con más de un idioma a la vez. Tal fue la experiencia a la que tuvo que enfrentarse Freud en su análisis del hombre de los lobos y sus tres lenguas: el ruso, el alemán y el inglés¹⁶⁶. También

¹⁶³ Derrida J., *Fors*, en Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le Verbier de l'homme aux loups*, *op. cit.* (nota 162), pág. 12. Traducción nuestra.

¹⁶⁴ *Ibidem*. Traducción nuestra.

¹⁶⁵ *Ibidem*. Traducción nuestra.

¹⁶⁶ Recordaremos el famoso pasaje donde Freud detecta una resistencia para la cual un mayor número de idiomas dominados por el paciente proporcionan un mayor encubrimiento: «La primera ocurrencia del

Derrida hará lo propio, puesto que aquello que se encripta desvelándose en *Fors*, el foro críptico que protege sus propias exclusiones intestinas o inclusiones clandestinas, es también el foro como *forum* que en francés se pronuncia *foròm* y que, encriptándose, podría desvelar *for-homme* (homofónico con la pronunciación de la palabra *forum*)¹⁶⁷. ¿Serviría la cripta solo para desviar? ¿No fue el envío y el desvío la andadura que representa lo más propio de la relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*? No es una casualidad que *Fors*, *parergonalmente*, se cruce con otro texto —uno de los *Envois*— en una clara referencia al psicoanálisis y a Lacan:

Desde el momento en que, en un instante, el primer trazo de una carta se divide y tiene que soportar la partición para identificarse, ya sólo hay tarjetas postales, trozos anónimos y sin domicilio fijo, sin destinatario acreditado, cartas abiertas, pero cual criptas.¹⁶⁸

La palabra «cripta» aparecerá muchas veces en los *Envíos* casi siempre en referencia al psicoanálisis o a Lacan —pues ya hemos visto que el psicoanálisis es Freud y alguno más, pero Lacan es su *pensamiento* y su *discurso*—. Se harán siempre una serie de envíos, desvíos, encriptaciones, y no es una casualidad que Derrida, para describir lo que se gesta dentro de la cripta —que pronto veremos a qué podría responder—, en su *forum*, elija estas palabras:

En el interior de este *forum*, espacio de libre intercambio para discursos y objetos, la cripta constituye otro *foro*: for(cluído) [*for: clos*], entonces interior a él mismo, interior

paciente sobre el problema de la angustia ante la mariposa puede discernirse fácilmente, con posterioridad {*nachträglich*}, como una remota alusión a la escena primordial (la hora cinco). Él corroboró el nexo entre la escena con Grusha y la amenaza de castración mediante un sueño particularmente rico en sentido, que él mismo atinó a traducir. Dijo: «He soñado que *un hombre arranca las alas a una “Espe”*». «¿*Espe?*», no pude menos que preguntar; «¿qué quiere decir usted?». «Pues el insecto de vientre veteado de amarillo, capaz de picar. Debe de ser una alusión a la *grusha*, la pera veteada de amarillo». «*Wespe* {avispa}, dirá usted», pude corregirle. «¿Se llama *Wespe*? Realmente creí que se decía *Espe*». (Como tantos otros, se valía del hecho de hablar una lengua extranjera para encubrir sus acciones sintomáticas.) «Pero *Espe*, ese soy yo, S. P.» (las iniciales de su nombre “*Espe*” y “*S.P.*”, en el alemán hablado en Austria se pronuncian igual). La «*Espe*» es, naturalmente, una *Wespe* mutilada. El sueño lo dice claramente: él se venga de Grusha por su amenaza de castración.”». Cf. Freud S., *Obras completas vol. XVII, óp. cit.* (nota 37), págs. 86-87. Volveremos más veces sobre este pasaje, tanto a la explicación como al valor que se da a ciertas formaciones del inconsciente. El nombre del conocido como «el hombre de los lobos», se llamaba Serguéy Konstantínovich Pankéyev.

¹⁶⁷ Este aspecto lo hace notar el traductor y curador de la edición italiana de *Le Verbiere*: Mario Ajazzi Mancini, cf. *Il verbario dell’Uomo dei lupi. Preceduto da F(U)ORI di Jacques Derrida*, Napoli, Liguori Editori, 1992.

¹⁶⁸ Derrida J., *La tarjeta postal*, óp. cit. (nota 6), pág. 58.

secreto al interior del gran espacio abierto, y al mismo tiempo, exterior a él, externo a lo interior.¹⁶⁹

Es decir que esta nueva tónica dibujada por N. Abraham y M. Torok no se limitará a separar un foro o fuero interno de uno exterior. Harán del foro y fuero interno un fuera (*dehors*) excluido en el interior del dentro. Los conocedores de la obra de Lacan recordarán la palabra que inventó en una clase de su seminario: *extimité*¹⁷⁰. Con este neologismo Lacan trató de delinear las vías frente al impacto de la Cosa (*das Ding*) como lo que estando más próximo, más interior, no deja de ser exterior, extraño e incluso *unheimliche*. Vislumbramos otro punto de cercanía entre Lacan y Derrida no tematizado y al que nosotros abriremos un cierto *paso*. Porque también *Fors*, el afuera y el fuero, colándose en la palabra *criptofo*, el *criptofuera* y el *criptofuero*, viene a decir una interioridad —ojalá pudiéramos escribir “*internidad*”— a veces excluida de sí misma, pero que no deja de ser exterior, en cuanto se da en el extremo de lo íntimo sin dejar de ser una interioridad internamente excluida¹⁷¹.

Retrocedamos un instante para entender la lógica del artefacto implícita en *Cryptonymie*. Como ya advertimos, no tendremos tiempo de analizar el trabajo de N. Abraham y M. Torok para luego proponer una confrontación con el texto de Freud. Este trabajo ocuparía de por sí una tesis doctoral. Si podríamos adelantar que la criptonimia es la cripta del nombre, el nombre dentro de la cripta, el nombre en-cripta(do) o, más sencillamente, lo que del nombre, esto es, de la palabra —¿del significante también?— quedó escondido en la cripta. Habría algo de la palabra, en un lugar intermedio entre la denotación y la connotación, que permanece escondido, resguardado, refugiado dentro de una cripta. O incluso a un momento más originario: el instante de la indistinción entre el sonido y el sentido¹⁷². Sea como fuere, más que de una polisemia de la palabra, se trata de una *anasemia*, de una *de-significación*. En la *Bedeutung* como querer-decir habría un espacio que no se presenta, que permanece velado, al reparo en una cripta de

¹⁶⁹ Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), págs. 12-13. Este aspecto ya se anticipa en *Freud y la escena de la escritura*: «La represión, dice bien Freud, no repele, ni rehúye, ni excluye una fuerza externa, sino que contiene una representación interna, diseña dentro de sí un espacio de represión.», cf. Derrida J., *La escritura y la diferencia*, *óp. cit.* (nota 3), pág. 271.

¹⁷⁰ La palabra «*extime*» aparece por vez primera en el seminario del 12/03/1969. Su función es la de indicar lo que nos es más cercano sin dejar de ser exterior. Cf. Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 136), pág. 206.

¹⁷¹ Es lo que Lacan dirá en una conferencia el 09/III/1960 en Bruselas titulada: *Conférence de Bruxelles sur l'Éthique de la psychanalyse*: «*cet extrême de l'intime, mais qui est en même temps internité exclue*», publicado en la revista *L'École Belge de Psychanalyse*, *Psychoanalyse*, n° 4, pág. 169.

¹⁷² Cf. Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 13.

una casa (*Heim*) no sabemos bien si familiar (*heimlich*), y que podría, llegado el caso, convertirse en algo siniestro (*unheimlich*).

Estamos dentro del orden del receptáculo (*Behältnis*) y del retener (*Behalten*), una vez más —lo subrayamos— aspectos del orden del mal de archivo. Pero no habrá que caer en la simplificación, pues si bien es cierto que la represión (*Verdrängung*) recae dentro del dominio del receptáculo y de la retención —aspectos tópicos y dinámicos— habrá que escudriñar la *economía* de lo retenido en el receptáculo. Tampoco la cripta escaparía a la ley de lo económico, el auténtico *más allá* de Freud.

La conformación de la cripta es una solución ante los conflictos irreductibles en relación al deseo, y allí también se gestan unas estrategias y unas economías que habrá que analizar o, por lo menos, tener en cuenta. Pero lo necesario para pensar un artefacto como la cripta es un yo como sistema de introyecciones y de su fantasma: la incorporación. También en *Le Verbier* la hipótesis del trauma tiene que ver con lo pre-verbal y cuya escena será encriptada junto con las fuerzas libidinales y la contradicción que estas fuerzas representan. Dicha conformación de la cripta que protege las palabras del deseo (quizás lo pre-verbal) en el *topos* de una inclusión clandestina, se apoyan en un placer indecible, interdicto, en un lugar que no es el inconsciente, sino el Yo¹⁷³. En lo concerniente a este aspecto de la cripta no hay una diferencia sustancial con el símbolo mnémico (*Erinnerungssymbol*), que Freud nombra ya en sus *Estudios sobre la histeria* y que tantas veces hemos tratado en la parte II del presente trabajo (cf. §§ 2-4). Ese resto que queda de la operación represiva al disociar el afecto del recuerdo traumático, que en muchos casos acontecía allí donde faltaba la palabra o porque no surgía, o porque no existía —muchos traumas infantiles están íntimamente unidos a la condición de *infans*, sin palabra, pre-verbal—. No ahondaremos en la cuestión, pero lo pre-verbal no indica que allí también falte el significante, pues el Otro (lacaniano) ya está operando en cuanto el sujeto es representado por un significante —el que le asigna el campo del Otro— y para otro significante —los otros sujetos a su vez representados por significantes—.

Volviendo al *Erinnerungssymbol*, hay que aclarar que hubo una economía en esa asociación, pero también la hubo en la disociación, y por ello Freud añade que este resto habita la conciencia al modo de un parásito, del griego παράσιτος, comensal, el que

¹⁷³ Cf. Derrida J., *ibidem*, págs. 13-14. Las mayúsculas no son de Derrida, pero las mantuvo para respetar la escritura y el contenido de las teorías de N. Abraham y M. Torok para indicar algunos términos.

come en la cercanía de otro. En esta cercanía al otro a veces no hay demarcación, y el que come, devora al otro alimentándose de él. Es un cuerpo que anida dentro de otro cuerpo, un huésped problemático, un intruso. Habita a la manera de los fantasmas, pues ocupa el lugar sin estar, y es una creación que tiene como función la de ocultar. Una vez más el síntoma como formación de compromiso. Y el símbolo también mantiene esta función.

Podríamos pensar en una *palabra-caparazón* (*mot-coquillage*) que asoma su cabeza para retirarse al menor estímulo de lo que está afuera, fuera de la cripta. *La encriptación*, el permanecer dentro del receptáculo que retiene, mantiene un orden dentro de las relaciones *intra*-simbólicas. El problema es con el afuera, pues ahí la relación *intra*-simbólica de la palabra en-criptada es inconsciente. En este pasaje queda claramente retratado el destinatario: el significado que *no* falta.

La cripta interior al yo, lugar donde las palabras *de* deseo quedan resguardadas en un inconsciente artificial que, según el deseo de la cripta, devendrán conscientes o permanecerán inconscientes. Ya no se trata de una cuestión pulsional a través de los factores tópicos, dinámicos y económicos que conformaban, según la ocasión, recuerdos de cobertura o escenas primarias re-creadas para el soporte de la actividad fantasmal del sujeto. Nada de esto: el juego es el de la indecidibilidad de un suplemento ingobernable que, a la vez que suple, añade y a la vez que añade, suple, desbaratando —en apariencia— el inconsciente entendido como fábrica y el inconsciente entendido como (la otra) escena. Será un inconsciente artificial, algo que según el propio deseo de la cripta —lugar de las incorporaciones—, saldrá a la luz o permanecerá velado. Todas las incorporaciones, explica Derrida siguiendo el texto de *Le Verbier*, son del orden del fantasma —y no de la realidad—, un fantasma que tiene la función de mantener el *status quo* tópico: «Los fantasmas de Wolfmann no podían no estar en relación con el contenido de la cripta, en una relación de conservación-preservación»¹⁷⁴. Este contenido es un enclave críptico en el interior del yo, pero sin olvidar el siguiente detalle:

Une cloison sépare l'intérieur de l'intérieur. Le for le plus intérieur (la crypte comme inconscient artificiel, come artefact du Moi) devient le *hormis* (excepté, sauf, fors), le dehors (*foris*) pour le for extérieur (Moi) qui l'inclut sans le comprendre, afin de n'y

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 20.

rien comprendre. Le for intérieur (Moi) s'est mis à l'extérieur de la crypte ou, si l'on préfère, a « en lui » constitué la crypte en for extérieur.¹⁷⁵

No hay posibilidad de fusión en este lugar críptico que es también una sepultura.

Dando un pequeño paso atrás recordaremos —en relación al fantasma— que Lacan definió su función como una acomodación al deseo al otorgarle a éste una adaptación, una situación. El fantasma será entonces una arquitectura donde el deseo podrá fijarse para luego poder desplazarse por dicha ensambladura. No hay por parte del deseo, en efecto, una fijación a un objeto, sino al fantasma, a la ensambladura¹⁷⁶. Es un paso atrás frente a una dificultad: *Fors* es una introducción a todo el trabajo de N. Abraham y M. Torok. Es una introducción en particular a *Le Verbier*, y éste es un escrito que pretendería reescribir el psicoanálisis dando una interpretación peculiar del caso clínico más importante de Freud, aquel del cual partió toda la especulación metapsicológica¹⁷⁷. Este dato, si bien no podremos ahondar en él, no habrá que perderlo de vista —y puede ser una de las causas del malestar que se lee en la larga cita de Lacan que hemos propuesto al principio del párrafo.

Hay cuestiones en las que no podremos entrar, como el establecer una diferencia entre la mentada «instancia jurídica» de la que escriben N. Abraham y M. Torok y el superyó freudiano — ¿acaso no es «instancia jurídica» la mejor traducción para dar, en unas brevísimas pinceladas, una idea de lo que Freud entendió con el superyó?—.

En varios momentos se hace alusión a la cripta como a la catástrofe —inevitable— del hombre de los lobos, como el monumento conmemorativo de la catástrofe¹⁷⁸. La fórmula *monument commémoratif* no aparece tal cual en Lacan, pero sí subrayamos en el §2 de la parte II de nuestro escrito un pasaje de *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* donde la verdad censurada está escrita en otra parte: una de

¹⁷⁵ *Ibidem*, pág. 21. «Un tabique separa el interior del interior. El foro más interno (la cripta como inconsciente artificial, artefacto del Yo) deviene el *excepto* (exceptuado, salvo, fuera), el afuera (*foris*) para el foro externo (Yo) que lo incluye sin comprenderlo, con el fin de no comprender nada. El foro interno (Yo) se ha situado en el exterior de la cripta o, si se prefiere, ha constituido un «en sí», la cripta como un foro externo.» Traducción nuestra.

¹⁷⁶ Lacan J., *El deseo y su interpretación*, *óp. cit.* (nota 124), pág. 28. Sobre la concepción del fantasma en Lacan se podría escribir una tesis, pues habría que distinguir el fantasma neurótico del fantasma perverso. Aquí solo tratamos de mostrar una cierta familiaridad y cercanía entre Lacan y algunas cuestiones que Derrida relata en *Fors*, si bien hay distinciones netas: solo refiriéndonos a la cuestión del fantasma, ésta es en Lacan indisociable de la angustia, palabra que en *Fors* brilla por su ausencia.

¹⁷⁷ Los autores de *Le Verbier* se referirán a la metapsicología como ««la sorcière» métapsychologie!» y mantendrán una relación de ambivalencia: del deseo de desprenderse a la necesidad de acudir al ella. Cf. Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le Verbier de l'homme aux loups*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 79.

¹⁷⁸ Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), págs. 27 y 30.

estas partes son los monumentos, el cuerpo del histérico surcado por las inscripciones a descifrar. Pero para Lacan el monumento es también «*le monument de son narcissisme*», para terminar con la exclamación «*La voilà bien, l'introspection!*»¹⁷⁹. En el análisis de un inconsciente artificial como enclave críptico en el interior del yo, la cuestión del narcisismo es completamente ignorada —no sabemos a qué responde la evitación y si ésta podría ser uno de los motivos del malestar de Lacan frente al texto de *Le Verbier* y a la introducción de Derrida¹⁸⁰.

Es cierto que podría haber otros motivos para el malestar —quizás que entre las fuentes de los autores (Freud, Ferenczi, Abraham, Hermann, Klein, etc.) no aparezca el nombre de Lacan. O puede que la cuestión resida en la reinterpretación que los autores de *Le Verbier* hacen del evento que ligaría la escena de seducción que sufrió la hermana del hombre de los lobos a manos del padre de aquella que —por repetición— ella misma actuará con el hermano:

El sin-lugar (*sans-lieu*) propio de este archi-evento (*archi-événement*) es definido como «conjuntura (*conjonture*) mítica» que explicaría aquel hipotético «momento cero» de la contradicción libidinal.¹⁸¹

En este sin-lugar donde se edifica un mito, una conjuntura mítica a partir de un archi-evento, es donde podría estar alojado el momento cero de la contradicción libidinal que es lo más singular de la cripta y del trabajo del *criptoforo* (*cryptophore*), de aquel porta consigo la cripta: esas palabras-deseo que no pueden pronunciarse será traducida en imágenes para desviar cualquier posibilidad de comprensión. Será un decir sin decir, un

¹⁷⁹ *Función y campo* (1953), en Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 241.

¹⁸⁰ Tampoco aquí podremos ahondar como el tema se merecería, pero se recordará que en *Introducción al narcisismo* (cf. Freud S., *Obras completas vol. XIV*, *óp. cit.* (nota 19), págs. 65-98), —un estudio cuya función es aclarar la libido— Freud hace una distinción entre «libido yoica» y «libido de objeto» en el incansable desarrollo del yo, cf. Freud S., *ibídem*, pág. 74. En las constantes luchas a las cuales el yo está sometido —luchas para reprimir y censurar— «Podemos decir que uno ha erigido en el interior de sí [subrayado nuestro] un *ideal* por el cual mide su yo actual, mientras que en el otro falta esa formación de ideal. La formación de ideal sería, de parte del yo, la condición de la represión. [...] Y sobre este yo ideal [*Ideal-Ich*] recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real», cf. Freud S., *ibídem*, págs. 90-91. En relación al malestar de Lacan, es posibles que ciertas “inversiones” propuestas en *Le Verbier* puedan dar la llave de acceso al problema —ver, por ejemplo, el parágrafo 3° del cap. VIII: «*Wo Ich war soll Es werden*»: *La Chose*, cf. Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le Verbier de l'homme aux loups*, *óp. cit.* (nota 162), págs. 232-233. La frase de Freud —cuya traducción más célebre sigue siendo la de Lacan— es invertida: *Wo Es war soll Ich werden* se transforma en *Wo Ich war soll Es werden*, “allí donde era el Yo debe advenir el Ello”. La fractura, entonces, no es del sujeto (barrado), sino del Yo fracturado, cf. Abraham N., Torok M., *ibídem*, pág. 236. Los desarrollos serían sin duda interesantes, pero no forman parte —al menos directamente— de nuestra investigación.

¹⁸¹ Cf. Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 34.

«mostrar-esconder» (*montrer-cacher*)¹⁸². Sin embargo también Freud dudó de que la *Urszene* (la seducción del padre) reactivada con posterioridad por la seducción que el hombre de los lobos sufre a manos de la hermana, fuera una *dislocación*:

Todo analista sabe, y lo ha experimentado incontables veces, que en una cura lograda el paciente comunica buen número de recuerdos infantiles espontáneos por cuyo afloramiento (puede ser el primero) el analista se siente libre de todo cargo, pues no ha insinuado al enfermo un contenido semejante mediante ninguna clase de intento de construcción. *Estos recuerdos antes inconscientes no tienen por qué ser siempre verdaderos; pueden serlo, pero a menudo están dislocados* {*entstellen*, «desfigurados»} *respecto de la verdad, impregnados de elementos fantaseados*, [subrayado nuestro] de manera en un todo semejante a los llamados *recuerdos encubridores* (*Deckerinnerungen*) que se han conservado espontáneamente. He aquí lo único que yo quiero decir: escenas como las de mi paciente, de una época tan temprana y de semejante contenido, que luego reclaman una significatividad tan extraordinaria para la historia del caso, no son por lo general reproducidas como recuerdos, sino que es preciso colegirlas —construirlas— paso a paso y laboriosamente a partir de una suma de indicaciones.¹⁸³

La diferencia principal entre las dos interpretaciones es que para los autores de *Le Verbier* la seducción del padre fue sobre la hermana del hombre de los lobos y éste habría alojado en la cripta de su Yo el fantasma heterocríptico (*hétérocryptique*) del otro: la hermana —reactivándose en Wolfmann cuando ésta seducirá a su hermano con 3¼ años—. Una vez más la verdad entendida como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es puesta en tela de juicio, pues las reconstrucciones deberán edificarse a partir de las asociaciones del sujeto —tal y como nos fueron legadas por Freud en su texto—.

En el texto *Le Verbier* todo está dislocado a favor de las lenguas crípticas —en particular el ruso, pero también el alemán y el inglés— a través de las cuales el hombre de los lobos produce una *mitopoiesis*. Se trata de un texto encriptado que habrá que descifrar a partir de una nueva concepción —prosигuen los autores y refrenda Derrida— de las concepciones de la Cosa, la Realidad y el Fantasma. En realidad —pero es un aspecto en el que no podremos ahondar por límites de espacio— el evento fundador

¹⁸² Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le Verbier de l'homme aux loups*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 122.

¹⁸³ *De la historia de una neurosis infantil* (1918 [1914]), en Freud S., *Obras completas vol. XVII*, *óp. cit.* (nota 37), págs. 49-50.

mítico que se apoya enteramente en una verdad poética, es una teoría cercana a Freud¹⁸⁴.

Es probable, retornando a la cuestión principal, que el malestar de Lacan —responsable según él mismo de haber abierto las esclusas de semejante delirio— es la cuestión de lo artefactual, de un Yo que produce un hermetismo artificial como producto «*quasi naturelle*»¹⁸⁵. La cuestión reside en que el artificio es accidental pero necesario en el desarrollo de un archi-evento (*archi-événement*) como «conjuntura (*conjonture*) mítica»: la cripta reposa sobre y, a la vez, protege esta creación *mitopoética*. Y el ulterior recurso de los autores a la metáfora del texto jeroglífico los acerca, una vez más, al legado de Freud, así como a concluir que no hay nada que no sea simbólico o, lo que es lo mismo, aquello que es simbolizado está referido a un símbolo de un simbolizado inferior¹⁸⁶, son posturas cercanas a Lacan y a lo que ya había desarrollado sobre cierta primacía del significante en el ser hablante. Pues el objeto último es siempre un texto a descifrar.

Entonces habrá que buscar en otra parte el asombro y el malestar de Lacan a la lectura de *Le Verbier*, e incluso su mayor estupor por la ferviente introducción de Derrida. En efecto, todo el trabajo de N. Abraham y M. Torok se inscribe en el proyecto de un *psicoanálisis fenomenológico*, de una fenomenología husserliana que pueda potenciar el método interpretativo de Freud. No creemos que sea la travesía que trate de acercar el psicoanálisis con el idealismo trascendental, la reducción fenomenológica y el retorno a los datos originarios de la percepción consciente, lo que resulte problemático o delirante para Lacan. También hay elementos comunes: la cripta como un poema descifrado de lo que nunca fue, es afín a lo que Lacan dictó en *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose ou poésie et vérité dans la névrose*¹⁸⁷. La diferencia sustancial reside en que esta conferencia de Lacan se centra en el «hombre de las ratas» y no en *Wolfmann*. Pero en la cercanía reside también la mayor diferencia: en Lacan se trata de un mito individual que se juega en el registro imaginario avalado e interrumpido a la vez por el discurso del Otro —al menos en esta fase temprana de su enseñanza—. En *Le Verbier* no es la alteridad del inconsciente lo que define la heterogeneidad en el sujeto, sino la cripta como lo extraño/extranjero (*fremde*) en el yo.

¹⁸⁴ No solo en *De la historia de una neurosis infantil*, sino en *Un recuerdo de infancia en Poesía y verdad* (1917), cf. Freud S., *ibidem*, págs. 141-142.

¹⁸⁵ Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 37.

¹⁸⁶ Cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 38.

¹⁸⁷ Lacan J., conferencia pronunciada en el Collège philosophique de Jean Wahl (1953). Publicada nuevamente por J.-A. Miller en *Ornicar?* n° 17-18, Paris, Édition du Seuil, 1978, págs. 290-307.

El fantasma que retorna desde el inconsciente *del* otro —el de la hermana de *Wolfmann*— según la ley de «otra generación»¹⁸⁸. La contradicción en el proceso de introyección es lo que sustentará las oposiciones de fuerzas que constituyen la cripta, el *fórum*, el fuero jurídico —y es aquí donde vemos un cierto paralelismo con la función amonestadora del superyó freudiano; pero no es éste el lugar para una confrontación entre Freud y los autores de *Le Verbier*—. La cuestión reside en la otra generación y en regenerar el psicoanálisis propuesto por los autores en *L'écorce et le noyau*: constituir, mediante el proceso anasémico, un archi-psicoanálisis como transfenomenología¹⁸⁹. Aquí reside una dificultad porque al desplazar el inconsciente (artificial) en el interior de un Yo (siempre escrito con mayúsculas), parecería una inversión de la tónica freudiana que supone el yo surgido de la parte del *ello* (*Es*) expuesta a la realidad, el sistema percepción-conciencia. Sea como fuere, el yo sería la organización del criptoforo (*cryptophore*), pero una organización fallida, como puede ser la del guardián de un cementerio, pues la cripta está en él, si bien como lugar extraño/extranjero, excluido —una vez más: *fremde*. Con palabras de Derrida: «El Yo no es propietario de aquello que tiene en custodia»¹⁹⁰. Lo cual parece una buena paráfrasis de lo siempre afirmado por Freud: el yo no es dueño en su casa pues ésta —*Heim* (casa) —, es *heimlich* (familiar, hogareño) pero contaminada y recorrida por lo *unheimlich* (lo extraño/extranjero que habita lo más familiar, el yo)¹⁹¹, *heimlich* y *unheimlich* a la vez —incluso dentro todo *heimlich*, y utilizando el *verbario* con el que

¹⁸⁸ Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 43.

¹⁸⁹ Es el proyecto que en *L'écorce et le noyau* N. Abraham y M. Torok se proponen para el psicoanálisis mediante un cambio semántico en el lenguaje psicoanalítico —cambio que también lo ha supuesto el psicoanálisis para el lenguaje—: al *re-significar* las palabras se *de-significan*. Será el caso de «Placer», «Yo», «Ello», «Económico», «Dinámico» —cuya mayúscula indica el proceso de re-significación—. Éstas serán figuras de la antisemántica y se indicará su estatuto mediante la palabra «anasemia». Cf. Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*, *óp. cit.* (nota 162), págs. 207-210.

¹⁹⁰ Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 51. En el texto *retornará* más veces la cuestión de que la cripta constituye un contrato con el muerto (cf. *ibídem*, pág. 57). Encontramos ciertos paralelismos con el cuento de Kafka titulado *Un mensaje imperial* (*Eine Kaiserliche Botschaft*), que transcribimos al final de la introducción y que enmarca casi todo nuestro camino. Proponemos de nuevo el final: «Nadie logra penetrar allí, y menos aún con el mensaje de un muerto [*Botschaft eines Toten*]... Pero tú, sentado al pie de tu ventana, sueñas [*erträumst*] con él cuando llega la tarde». Cf. Kafka F., *Obras completas*, vol. III. *Narraciones y otros escritos*, trad. A. Kovacsics, J. Parra Contreras, J. J. del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2003, pág. 202. Retomaremos —¿pero acaso nos dejó alguna vez?— esta cuestión más adelante, en los §§7 y 8.

¹⁹¹ En el párrafo siguiente daremos cuenta de ello y de cómo el ejemplo que mejor ilustra lo *Unheimliche* —para Freud— no es la casa infestada de fantasmas, sino ese lapso de desconocimiento desconcertante que se da en el mirarse al espejo y no reconocerse, un desconocimiento atravesado por un rechazo ante lo extraño.

nos hemos *familiarizado* en este párrafo, está encriptado lo *unheimlich*—. Ésta «categoría» freudiana está ausente en *Fors* —no está ni en el *fuero* interno, ni *afuera*—.

Por ahora habrá que detenerse y volver allí donde lo dejamos, a la cripta como contrato con el muerto. Será un contrato en el que para conservar la vida habrá que “embolsarse” el muerto, cargar con él: «condena y suspensión de la sentencia [*arrêt de mort*] como en el título de un cuento de Blanchot, que es quizás otra narración críptica»¹⁹². Pues en alguna parte debe residir el punto donde se aclare el malestar de Lacan —y no creemos que sean las contigüidades lexicales y las consonancias formales establecidas por los autores de *Le Verbier*, lo que pudo hastiar a Lacan—. Es cierto, por otra parte, que en el fantasma de incorporación encriptado hay ligazones de todo tipo: fonéticas y semánticas entre las lenguas rusa, alemana e inglesa. Y en este juego no hay un privilegio ni para el significado, ni para el significante¹⁹³. No obstante también en la cripta hay una palabra impronunciable, interdicha (*Teret'*, frotar) que sella el deseo encriptado que se traduce en otras palabras-enigma u síntomas-enigma. La contaminación y los desplazamientos dentro de la cripta son asociaciones fonéticas y no semánticas — ¿no sería ya un juego permitido por la permutación significante?—, pero la palabra en cuestión según los autores —tesis en la que no entraremos—, *Teret'*, es objeto de una «verdadera represión» («*vrai refoulement*»)¹⁹⁴ que la empuja en el inconsciente y que solo puede tener el estatuto de *mot-chose* (palabra-cosa), la Cosa del inconsciente críptico (*Chose de l'inconscient cryptique*)¹⁹⁵. Pese a la cercanía de la palabra-cosa como la *Dingvorstellung* y la Cosa del inconsciente (críptico) que habla(ría), el texto introductorio de Derrida desvela una gran diferencia:

¹⁹² Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), págs. 57-58. La expresión «*arrêt de mort*» indica el «decreto de muerte» y la «suspensión de la sentencia». Este aspecto —con la cita de Blanchot— reenvía al «triunfo de la vida» (*triomphe de la vie*) como «sobre-vivir» (*sur-vivre*); aspecto central en la obra *Survivre* en la que la cripta está inscrita en la ley del *oikos* y su dialéctica *Heimlichkeit/Unheimlichkeit*, ocultación/misterio, cf. Derrida J., *Living On/Border Lines*, en Bloom H. *et al.*, *Deconstrucción y crítica*, *óp. cit.* (nota 115), pág. 81. La cripta será el lugar donde no (se) vive y no (se) muere, sino que (se) sobrevive pues se está simultáneamente entre la vida y la muerte. Se trata de un lugar de preservación y perpetración de los muertos, a la vez vivos y muertos, cf. Derrida J., *ibídem*, págs. 104, 122-126. La cuestión/castración de la verdad no será la verdad de la verdad, sino una «*Sur-vérité du sur-vivre*», la verdad-tras-la verdad de la vida-tras-la vida, cf. Derrida J., *ibídem*, pág. 138. Es también la «*Crypte absolue*» como la ilegibilidad en sí, cf. Derrida J., *ibídem*, pág. 145. Parecería que la cripta es el «lugar» donde la verdad más allá de la verdad (*sur-vérité*) puede escribir su borradura (*effacement*)... Cf. Derrida J., *ibídem*, pág. 157. Se podría continuar al infinito por cadenas metonímicas y tenemos, una vez más, la dificultad de acotar una tesis sobre la deconstrucción *derridiana* en sus relaciones con el psicoanálisis, Freud y Lacan. La tarea es infinita.

¹⁹³ Derrida J., *Fors*, *óp. cit.* (nota 162), pág. 61.

¹⁹⁴ Derrida J., *ibídem*, pág. 64. En este pasaje Derrida cita a los autores de *Le Verbier*.

¹⁹⁵ *Ibídem*.

[...] su [*Teret'*] *doble destino* [*double destin*]: por un lado, como alosema [*allosème*] que atraviesa directamente, por así decir, la frontera del Inconsciente, para fijarse en un «cuadro» o en un síntoma (la imagen erotógena de la mujer que friega el suelo); por otro lado, como sinónimo del alosema, cuando, como una *palabra* (consciente e inconsciente, iluminada por la instancia lúcida y reflectante de la cripta) atraviesa la fractura intra-simbólica, la pared de la cripta sin pasar por el inconsciente. Bajo este aspecto, es la palabra misma lo que se enmascara como criptónimo [*cryptonyme*] en sentido estricto. Una tal *maquinación* [el subrayado es nuestro] atestiguaría la existencia de la cripta en el Yo dividido y otro destino de la misma palabra: la fetichización en el Inconsciente¹⁹⁶.

Quizás nos estemos acercando al problema en el que reside el malestar de Lacan. Derrida, en la página siguiente, denota algunas similitudes entre la cripta en el Yo y la represión (*refoulement*) en el Inconsciente de la única palabra-cosa *Teret'*¹⁹⁷, puesto que la posibilidad de una estructura críptica en el yo dividido propone una nueva elaboración del concepto freudiano de *Ichspaltung*¹⁹⁸. La palabra-cosa *Teret'* no será una simple representación de palabra en el Inconsciente, ni siquiera se podrá reconocer en ella una cosa: se trata de una «palabra muda» (*mot muet*) cuya huella constituida es la de un evento que nunca fue presente y que no será contenido en la oposición entre palabras y cosas. «*La Chose se tait et ce n'est pas une chose*»¹⁹⁹. «La Cosa enmudece y no es una cosa», parece claro el objetivo de esta frase. No se trata ya de la Cosa de los filósofos —y tampoco de Lacan— sino una marca, una cifra, una «Huella sin la

¹⁹⁶ Derrida J., *ibídem*.

¹⁹⁷ Derrida J., *ibídem*, pág. 65.

¹⁹⁸ Es un concepto que se desarrolla en diferentes momentos de la obra freudiana, pero que tiene su texto —inconcluso— de referencia: *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1940 [1938]). La cuestión reside siempre en las modificaciones del yo —entendido en su función de síntesis— frente al empuje de las pulsiones por un lado y la exigencia de la realidad objetiva por el otro. Este texto puede considerarse como la prosecución de *Fetichismo* (1927) que comentamos, en relación a *Glas*, en el §3 de esta parte de nuestro trabajo. Volviendo a *La escisión del yo*, hay un pasaje que merece ser subrayado para no crear confusiones: «El varoncito no ha contradicho simplemente su percepción, no ha alucinado un pene allí donde no se veía ninguno, sino que sólo ha emprendido un desplazamiento {descentramiento} [*Wertverschiebung*] de valor, ha trasferido el significado del pene a otra parte del cuerpo, para lo cual vino en su auxilio —de una manera que no hemos de precisar aquí— *el mecanismo de la regresión* [subrayado nuestro]. Por cierto que ese desplazamiento sólo afectó al cuerpo de la mujer; respecto de su pene propio nada se modificó.», cf. Freud S., *Obras completas vol. XXIII, óp. cit.* (nota 43), pág. 277. Tampoco se lo hará en el séquito del breve escrito, pero el mecanismo de la «regresión» es esencial para comprender el factor económico de las pulsiones —y no solo tópico y dinámico—. El descentramiento del valor es una cuestión económica en la que por límites de espacio no podremos entrar, pero que tiene su importancia radical a la hora de no desviarse demasiado del legado de Freud.

¹⁹⁹ Derrida J., *Fors, óp. cit.* (nota 162), pág. 66.

vigilancia de un presente, Cosa sin Causa, Causa que hay que de-significar según la anasemia»²⁰⁰.

En la larga cita del seminario de Lacan que propusimos al principio, su autor subraya que el *parlêtre* habla sólo porque no dice jamás sino una sola y misma cosa. No sería justo reducir *Le Verbier* a esta conclusión y tampoco habrá que caer en la tentación de entender demasiado rápidamente que *la chose parle d'elle-même*, sentencia contenida en el escrito lacaniano *La chose freudienne* al que hicimos referencia en el cap. 2º de la parte II, en particular en los §§ 5 y 6. Pero es sin duda el *doble destino* [*double destin*] de la palabra-cosa *Teret'* lo que pudo estorbar a Lacan: por un lado se fijaría a un cuadro sintomático —probablemente según la consigna freudiana de que un síntoma se forma mediante sucesión y simultaneidad de significados—. Pero por otro lado de la palabra-cosa no quedaría rastro, puesto que estaría escondida y enmascarada como criptónimo (*cryptonyme*) dentro de una estructura más amplia (*cryptomythes*). Se trataría de un artificio, una maquinación que “atestiguaria” —mediante la borradura— la existencia de la cripta en el Yo (dividido). ¿Esta conclusión supondría solo una nueva tópica? Quizás Lacan no leyó lo que proponemos a continuación:

Para decirlo en una palabra, o en un nombre (y con eso terminaré), suponga que hay un fundador o una fundadora del psicoanálisis, un primer o primera analista. Tomemos el nombre de Freud como indicio, por pura comodidad provisional, de semejante función. Hagamos como si Freud, otra comodidad provisional, no hubiera tenido analista. Incluso es eso lo que se dice a menudo con mucha ingenuidad. Admitámoslo un momento para sostener nuestra hipótesis ideal y sin *fliessura* (*fliessure*) [juego de palabras que condensa el nombre de Fliess con la palabra francesa *fissure*, grieta].

Suponga ahora que ese fundador, ese sedicente institutor del movimiento analítico, haya necesitado un corte suplementario. Entonces ese resto de inanalizado que lo refiere en última instancia al fuera absoluto del medio analítico no desempeñará el papel de una frontera, no tendrá la forma de un límite *alrededor* de lo psicoanalítico, aquello a lo que lo psicoanalítico como teoría y como práctica no habría tenido desgraciadamente acceso, como si le quedara terreno que ganar. Nada de eso. Eso inanalizado será, habrá sido aquello sobre lo cual y alrededor de lo cual se habrá construido y movilizado el movimiento analítico: todo habría sido construido y calculado para que eso inanalizado sea heredado, protegido, transmitido intacto, convenientemente legado, consolidado, enquistado, encriptado [*encrypté*]. Es lo que da su estructura al movimiento y a su

²⁰⁰ *Ibidem*.

arquitectura. El descriptamiento [*décryptage*], en estas condiciones, no puede ya venir del simple y pretendido dentro de lo que siguen llamando, provisionalmente, el psicoanálisis. Y no tendrá un efecto parcial de reacomodo o de reforma.²⁰¹

Que el psico-análisis tenga su fundamento en lo no analizado del psico-análisis es algo que tiene ciertas relaciones con Heidegger. Unas cuantas, en verdad. Lacan, quizás, podría haber contestado de esta manera:

[...] lo que quiere decir S(A) es eso, lo que ello quiere decir, que ello no responde [*c'est ça qu'ça veut dire c'est qu'ça n'répond pas*]. Es por eso que hablamos completamente solos, que hablamos completamente solos hasta lo que... hasta lo que sale, lo que se llama un *moi*, es decir, algo de lo que nada garantiza que hablando con propiedad, no pueda delirar.²⁰²

Para Freud —tardaríamos demasiado tiempo en recorrer el camino— el yo siempre fue una defensa, una función de síntesis ideal frente a los empujes del Ello. El final de la enseñanza de Lacan se focaliza en dos posibilidades: la debilidad mental y el delirio. Si el destino del psicoanálisis es lo que Derrida afirma, la aceptación de un legado no analizado, ¿sería posible interpretar una deconstrucción como una emergencia sintomática del psicoanálisis? En todo caso compartirían la misma cripta, el mismo cementerio, el mismo monumento conmemorativo de la catástrofe.

¿Habría algún retorno del espectro? ¿Una de sus posibles emanaciones sería la verdad del deseo del sujeto al cual el espectro se presenta?

§ 5. El espectro(s). Entre lo *Unheimlichkeit* y la angustia.

Aquí necesitamos entonces de otro proceso, que en el primer caso [el del esfuerzo de dar caza] mantenga la represión, y en el segundo [el de la represión primordial] cuide de su producción y de su permanencia, y sólo podemos hallarlo en el supuesto de una *contrainvestidura* mediante la cual el sistema *Prcc* se protege contra el *asedio* [*Andrängen*, subrayado nuestro] de la representación inconsciente.²⁰³

²⁰¹ *Del todo* (1979), en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 485-486.

²⁰² Lacan J., *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, 1976-1977, *óp. cit.* (nota 158).

²⁰³ *Lo inconsciente* (1915), en Freud S., *Obras completas vol. XIV*, *óp. cit.* (nota 19), pág. 178.

Porque hay libros y libros, incluso en una autor como Derrida. *Spectres de Marx* ocupa un lugar de excepción en la enorme producción del filósofo y merecería más que un párrafo sobre la relación con el psicoanálisis, Freud y Lacan. *Ocupa* un lugar de excepción, pero ¿de qué manera? ¿Nos asedia al proponer a Marx y sus espectros o se hace simplemente el portavoz del retorno de aquél en el preciso instante que se anuncia el neoliberalismo evangélico? ¿Y si Marx no fuera más que *sus* espectros, dándose solo como retorno de ellos? ¿Supondría que todo lo que rodea a Marx, su obra y su nombre, estaría atravesado por una serie de fracturas, por algo que no se presentaría nunca como tal, en el presente, sino que estaría destinado a retornar en cuanto siempre quedaría un resto no simbolizado en algún lugar que, por convención, solemos llamar “pasado”? Marx no sería más que su retorno, sus espectros que nos asedian cada vez que tratamos de archivar o etiquetar un legado, un archivar que, por otra parte, no sería fruto de la casualidad, ni algo que se decide. El archivar sería del orden del síntoma.

Esta cuestión no hará más que retornar, no habrá hecho más que retornar en todo nuestro escrito, además de en esta parte y en este párrafo. Por ello nos sorprende que una afirmación de Roudinesco en *De quoi demain...* como:

Usted no escribió “Espectros de Freud”, pero estoy convencida de que *Espectros de Marx* es un libro profundamente freudiano, más freudiano, sin duda alguna, que todos los textos que escribió explícitamente sobre el psicoanálisis,²⁰⁴

no haya tenido una prosecución en el séquito de la entrevista. La frase permanecerá allí, precipitada y sin ser recogida por nadie. Derrida apenas le presta atención y enseguida se dirige a otra cuestión: los avisos fúnebres prematuros que atañen a Freud y Marx —cuestión, sin duda alguna, también muy importante—. Pero la *otra* cuestión —la incidencia freudiana en *Spectres de Marx*— será tímidamente retomada en *Sur la parole*, donde leemos lo siguiente:

²⁰⁴ Derrida J., Roudinesco E., *¿Y mañana qué?*, *óp. cit.* (nota 8), pág. 190.

Lo que he tratado de hacer con *Espectros de Marx* es analizar el campo actual de los males del orden mundial, el trabajo de duelo del orden marxista, incorporando así una especie de psicoanálisis del campo político apelando a un principio psicoanalítico, al análisis de los fantasmas, pero trasformando, politizando el propio mensaje freudiano.²⁰⁵

¿El espectro no es, en efecto, su retorno? ¿Compartiría entonces los males del archivo? ¿Hay un requerimiento mutuo entre Derrida y el psicoanálisis que ya no permitiría plantearse ninguna cuestión sin la lupa psicoanalítica? ¿Las cuestiones de la herencia y la transmisión, por ejemplo?

No podríamos afirmar sin algunas reservas, tal y como lo hace J. Alemán, que el libro de Derrida sobre Marx está marcado por el horizonte que el psicoanálisis abre respecto a la cuestión de la historia²⁰⁶.

Sin embargo...

«*Cette Chose nous regarde*»²⁰⁷. La fórmula para describir el efecto visera (*l'effet de visière*) que desincroniza (*désynchronise*), es también la fórmula cabal para una imposible descripción del *Umbewußte* freudiano. Esa Cosa nos mira y nos concierne. Esa Cosa, el *ello*, *ça* que nos concierne —a nosotros— cuando todavía nos preguntamos *qui est nous?* y quién es el “nosotros” para el cual algo concierne. También es lo que nos concierne de una herencia, la de Freud. La Cosa, el espectro, *le revenant*, ni vivo ni muerto, *hors-signifié*, desencaja con su *hanter* toda posible anticipación en la habitual programación del tiempo: hará su aparición en cualquier momento menos en el esperado, tal y como lo hace un visitante intempestivo²⁰⁸ o un síntoma, allí donde titubeamos o rodeamos la cuestión de lo que nos cuestiona y asedia. Una Cosa que no es una cosa —la causa de aquello que existe— y que nos interroga y nos asedia, asume el peso de una lacra —casi una secuela pestilente— y un lacre —algo que sella y cierra—. «*Cette Chose nous regarde*» bien podría ser la marca de algo pestilencial, pues no se trata solo del “saber” de cual Marx o el espectro del Rey en Hamlet son portadores

²⁰⁵ Derrida J., *Sur la parole*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'aube, 2001. *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti, F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001, pág. 89.

²⁰⁶ Alemán J., *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1996, pág. 70 y sigs.

²⁰⁷ Derrida J., *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993. *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón, C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995, pág. 26.

²⁰⁸ Sobre la posibilidad de un acuerdo con los fantasmas, ver la obra editada por Peretti C. (ED.), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003, pág. 29 y sigs.

—algo así como una revelación—. Allí cuando «*Cette Chose nous regarde*» el asedio puede también ser de aquello que ha quedado sellado, encriptado y que sigue operando desde un lugar inaccesible.

Otra pausa, un momento —quizás el *tiempo* de un rodeo— se impone para *Spectres de Marx*, obra muy compleja y densa donde se plantean las cuestiones de Marx y del comunismo, los retornos incesantes del espectro (y) de la herencia marxista. Pero hay algo más que nos asedia y *nous regarde*: lo afirmado por E. Roudinesco acerca de *Spectres* en su entrevista con Derrida, no deja de asediar y, en cierto sentido, nos preguntamos en qué sería más «freudiano» *Spectres* que los libros “dedicados” al argumento «psicoanálisis». La que podría ser una respuesta de Derrida —la incorporación de una especie de psicoanálisis del campo político, apelando a un principio psicoanalítico (¿cuál?), al análisis de los fantasmas, pero —y esto es importante— trasformando y politizando el propio mensaje freudiano. Hoy, en efecto, parecen tiempos propicios para enfrentarse a la cuestión de un psicoanálisis de la política o de una política psicoanalítica, esto es, para que la experiencia de lo inconsciente problematice lo político. Podemos decirlo así sin ninguna duda. Sin embargo fue Freud —un cierto “padre del psicoanálisis”— quien dio una de las peores noticias a la fórmula «a cada uno según su necesidad», puesto que ésta, de entrada, está mermada desde la perspectiva del diván psicoanalítico, según la cual la satisfacción de las necesidades materiales —si es que se lograra alguna vez— no concordaría —ni lo hará nunca— con el cumplimiento (alucinatorio) del deseo²⁰⁹. Y el desajuste constante entre la *Wunscherfüllung* (el cumplimiento de deseo) y la *Befriedigung* (la satisfacción) es bien aprovechada por el Capitalismo y su increíble malabarismo para poder sostenerse y funcionar a pleno rendimiento mediante —aparentes— contradicciones. En el ser sexuado, mortal y hablante, allí donde el significante se anuda con la pulsión hasta que todo síntoma sea un gozo —a la vez un displacer y un placer que nos resguardan de la responsabilidad de asumir el Deseo inconsciente—, la satisfacción de las necesidades no es una meta para la pulsión porque aunque se lograra, ello no supondría el fin de la incesante e infructuosa búsqueda que mueve lo humano hacia el reencuentro con el primer objeto de satisfacción. Lacan es también tajante al respecto:

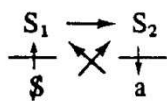
²⁰⁹ Para profundizar en estas reflexiones que deberemos dejar de lado en nuestra investigación, reenviamos a un texto donde están tratadas con esmero y precisión: Szpilka J., *Creer en el inconsciente*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002, págs. 85-91.

Toda formación humana tiene por esencia, y no por accidente, el refrenar el goce. La cosa se nos aparece desnuda, y no ya a través de esos prismas o lentes llamados religión, filosofía... hasta hedonismo, porque el principio de placer es el freno del goce.²¹⁰

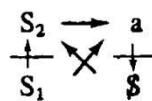
Este desajuste se fraguará en la teoría —o conjetura— sobre el *discours capitaliste* y, también, sobre el *plus de jouir*. Muy brevemente y partiendo de la base de que en ningún caso se trata de extracción de riqueza sino de extracción de *plus valía*, el denominado “plus de goce” se articula inicialmente como renuncia al goce. Éste, en tanto perdido, se presenta como una cierta ganancia —el misterio que rodea el más allá del principio de placer— en tanto es goce a recuperar. El plus de goce es la recuperación de goce —desde siempre perdido— a través del discurso como medio: *ça jouit où ça parle*. El mercado —manifestación ontológica y no meramente económica— es, se da, como circulación de mercancías condensadoras de goce y el denominado «discurso capitalista», como crisis y perversión del discurso del amo, habría logrado diferenciar y diferir el encuentro siempre fallido entre la pulsión y la Cosa de su satisfacción.

Propondremos, rápidamente, un esquema para aclarar algún concepto:

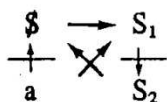
Discours du Maître



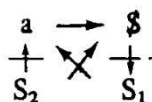
Discours de l'Université



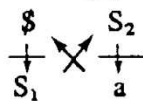
Discours de l'Hystérique



Discours de l'Analyste



Discours du Capitaliste



²¹⁰ Alocución sobre las psicosis del niño (1967), en Lacan J., *Otros escritos*, óp. cit. (nota 4), pág. 384.

Ya analizamos a fondo los otros cuatro discursos en el §4 de la parte II de nuestro trabajo. El quinto, como se intuye visiblemente, es una perversión del discurso del amo en cuanto basta invertir el significante amo y el sujeto barrado: en el lugar de la verdad estará el significante amo y en calidad de semblante el sujeto barrado. Pero hay otra importante variación —en la que reside, efectivamente, la perversión—: no es el lugar de la verdad quien determina al del semblante, sino al revés puesto que la flecha va de arriba hacia abajo y es el sujeto barrado quien determina el significante amo en el lugar de la verdad. No podremos entrar a fondo en la cuestión del semblante del discurso capitalista que ya no se siente concernido por su enunciación discordante con el enunciado, sino que funda la propia verdad en la enunciación: los estragos de semejante tratamiento de la verdad podrían ser *totalitarios* y *segregativos*. Una de las pocas veces que Lacan tratará el asunto del discurso capitalista, lo hará en los siguientes términos:

La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es su sustituto, está abierta... No os digo, absolutamente, que el discurso capitalista sea débil, todo lo contrario, es algo absolutamente astuto, ¿verdad? Muy astuto, pero destinado a explotar [*voué à la crevaison*]. En definitiva es el discurso más astuto que se haya mantenido. Pero destinado a explotar. Porque es insostenible. Es insostenible... con un jueguito que podrá explicaros, porque el discurso capitalista está allí, veis... un pequeño intercambio entre S_1 y $\$$, que es el sujeto... Es suficiente para que proceda como sobre ruedecillas [*marche comme sur des roulettes*], no podría correr mejor, pero por ello va tan rápido que se consume [*consomme*], se consume hasta la consunción [*consume*]²¹¹.

En esta consumición del discurso capitalista (o consumista) —y en plena celebración del fin de la historia en la que se divisa la solución de las soluciones (la democracia liberal y el mercado capitalista) —, Derrida interroga el modo de habitar de los espectros: el asedio, un asediar (*hanter*) cuya forma es la de *estar* sin ocupar el lugar. Derrida insistirá de continuo en (el) ello. ¿En qué todo esto —que es el núcleo alrededor del cual gira todo *Spectres*— tiene que ver con Freud? Propongamos una escena, la primera, dedicada a Freud.

²¹¹ *Du discours psychanalytique* (1972), en Lacan J., *Lacan in Italia. En Italie Lacan. 1953-1978*, óp. cit. (nota 160), pág. 48. Traducción nuestra.

En el capítulo dedicado a la «Aparición de lo inaparente» se podrían *ver* —valga la redundancia— algunas consonancias entre lo que Freud describe en el mecanismo de la *Verleugnung* (desmentida) y la fantasmagoría de la mercancía en Marx²¹². Además de la cuestión fetichista y de su desmentida, hay otra cuestión en la cual queremos poner el acento: la temática del asedio como la concordancia entre el modo de habitar de los espectros y la *Verdrängung* freudiana. Como ya aclaramos en muchos lugares de nuestro escrito, lo que posibilita el psicoanálisis como terapia es el mecanismo que funda la estructura de la neurosis (cualquiera de ellas: histérica, obsesiva o fóbica). Este mecanismo —la represión o *esfuerzo de desalojo psíquico*— es un «olvido» que prosigue modulando los retornos de lo reprimido a través de retoños que asumen las formas de síntomas (formaciones sustitutivas), angustias, fobias. Siempre, cada vez que se habla de «represión», se habla también del retorno de lo reprimido. Es por el *retorno* de lo que fue desalojado por donde el psicoanálisis opera. La represión, el significante reprimido, está sin ocupar —*de facto*— el lugar. Asedia desde un margen, ni presente ni ausente. En el lugar, en lo ocupado, están los representantes pero no *lo* que promovió lo reprimido: la angustiosa resistencia espectral. Ello modula desde otro lugar, está sin estar, ocupa, retorna, pero su *lugar* es otro. Este es el olvido en Freud, un olvido bien distinto al de la forclusión (*Verwerfung*) psicótica que equivale a una borradura sin retorno y que comentamos a fondo en el §4 de la parte I del presente trabajo. Es la ley de la contaminación espectral por la cual habrá que releer la metafísica como «ontología asediada por fantasmas»²¹³. Freud —y Derrida lo recuerda— ha hecho todo lo posible para no soslayar la experiencia del asedio, la espectralidad, los fantasmas, los (re)aparecidos²¹⁴.

Siguiendo este hilo, son demasiados los momentos en que Freud *aparece* en *Spectres* como para que podamos divisarlos todos. Y luego Lacan, que no será asociado a Freud en ningún momento. Por ejemplo —y nos remitiremos solo a este ejemplo— Derrida hace una lectura sintomática de claro modelo analítico del libro de F. Fukuyama, pues la unión que éste vaticina en su libro *The End of History and the Last*

²¹² Para ello remitimos al imprescindible estudio de Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, *óp. cit.* (nota 128). En particular las páginas dedicadas a la «cultura pneumática» fundada en la noción de «espíritu» como *quid medium* entre corpóreo e incorpóreo.

²¹³ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 207), pág. 24.

²¹⁴ Cf. Derrida J., *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997, pág. 92.

Man (1992) entre la democracia liberal y el capitalismo como el único futuro viable para las sociedades, será analizado por Derrida como un artefacto en el sentido de «montaje sintomático» (*montage symptomatique*)²¹⁵ que responde a una demanda: la de la «buena nueva». También en análisis todo «montaje sintomático» es una demanda que busca la respuesta del analista.

Para mostrar la dificultad de incluir en un discurso o estrategia de lectura a Freud y al psicoanálisis, haremos un breve recorrido sobre la cuestión de lo *Unheimliche* en *Spectres de Marx*. En el capítulo 5º, *Apparition de l'inapparent I'« escamotage » phénoménologique*, Derrida encara la cuestión del espectro como espíritu diferido en tanto promesa o cálculo de remisión, que desbarataría cualquier cálculo e interés —incluso al capital²¹⁶—. Es también el capítulo donde se interroga la querella entre Marx y Stirner en torno a la articulación entre el *Geist* y el *Genspenst*²¹⁷, y es en este punto donde podemos leer —casi una anticipación de lo que vendrá— lo siguiente: «Es la palabra [*unheimliche*] del asedio irreductible. Lo más familiar se torna lo más inquietante»²¹⁸. Unas pocas páginas antes hay una frase a la que retornaremos más adelante que enmarca la cuestión del espectro y de la *hantologie*: «*Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en dérouté par la Chose ou l'Achuse nommée fantôme.*»²¹⁹

Procedamos por partes. Casi al final de *Spectres* Freud hace su aparición a través de uno de sus ensayos más conocidos: *Lo ominoso* [*Das Unheimliche*] (1919)²²⁰. En realidad el nombre de Freud ya apareció unas cuantas veces —en relación a la cuestión del duelo y le melancolía— y, sobretudo, en una cuestión esencial del libro: la (im)posible traducción del alemán *es spukt*, que Derrida traduce de distintas maneras: «ello (re)aparece» (*ça revient*), «ello (re) apareciento» (*ça revenante*) y «ello espectrea» (*ça spectre*)²²¹. Esta forma, *es spukt*, es subrayada también en su papel singular que juega en el texto de Freud.

²¹⁵ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 207), pág. 82.

²¹⁶ Cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 154.

²¹⁷ Reenviamos al escrito de J. Santos: *La anunciación. Escena de Espectros (de Marx)*, en Peretti C. (ED.), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, *óp. cit.* (nota 208), págs. 131-149.

²¹⁸ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 207), pág. 163.

²¹⁹ Derrida J., *ibidem*, pág. 156. Los traductores proponen «la A-cosa» por *l'Achuse*, pero aquí es posible —casi inevitable— un guiño a Lacan al que en unas páginas nos referiremos.

²²⁰ Freud S., *Obras completas vol. XVII*, *óp. cit.* (nota 37), págs. 217-251.

²²¹ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 207), pág. 151.

Derrida, entonces, pondrá el acento, al final *Spectres*, sobre las reticencias de Freud a la hora de proponer como ejemplo de la experiencia de lo *Unheimlichkeit* el retorno de los muertos, los espíritus y espectros. Sin entrar de lleno en toda la concatenación que da Freud en su ensayo, propondremos el siguiente pasaje:

A muchos seres humanos les parece ominoso en grado supremo lo que se relaciona de manera íntima con la muerte, con cadáveres y con el retorno de los muertos, con espíritus y aparecidos [*mit Geistern und Gespenstern*]. En efecto, dijimos que numerosas lenguas modernas no pueden traducir la expresión alemana «una casa *unheimlich*» como no sea mediante la paráfrasis «una casa poblada de fantasmas». En verdad habríamos debido empezar nuestra indagación por este ejemplo, quizás el más rotundo, de lo ominoso, pero no lo hicimos porque aquí lo ominoso está demasiado contaminado [*vermengt*] con lo espeluznante y en parte tapado por esto último.²²²

A esta aclaración Derrida le dedicará una nota bastante larga²²³ y nosotros trataremos de hacer hincapié en la explicación que el mismo Freud da en su ensayo —también en una larga nota—.

Preguntémonos por qué Freud no empieza por el ejemplo de la casa poblada de fantasmas (*ein unheimliches Haus*). Como acabamos de leer en la cita, se trataría de un ejemplo de lo ominoso demasiado cercano a lo terrorífico, muy contaminado por lo espeluznante —como todo aquello que emparenta la muerte, los cadáveres y el retorno de los muertos—. Lo que interesa a Freud es depurar al máximo el proceso por el cual, en lo más íntimo y familiar (*heimlich*), en nuestra casa (*Heim*), se alberga lo siniestro (*unheimlich*). La vivencia de lo *Unheimlichkeit* se advierte como una angustia que no necesariamente tiene que ver con lo espeluznante y terrorífico. El acceso a la siniestralidad con la propia imagen, el narcisismo y el doble, puesto que —rememorando la fase del espejo— pocas cosas muestran mejor la contaminación en el οἶκος como el lugar cubierto y que encubre lo que allí se gesta: la contaminación clandestina del *heimliche* por lo *unheimliche*. Para aclarar la cuestión, empezaremos con la reproducción de la siguiente nota de Freud:

²²² Freud S., *Obras completas vol. XVII, óp. cit.* (nota 37), pág. 241.

²²³ Derrida J., *Espectros de Marx, óp. cit.* (nota 207), pág. 193, n. 52.

Como también lo ominoso del doble es de este género, será interesante averiguar el efecto que nos produce toparnos con la imagen de nuestra propia persona sin haberla invocado e insospechadamente. E. Mach comunica dos de tales observaciones en su *Analyse der Empfindung* (1900, pág. 3). Una vez se espantó no poco al advertir que el rostro que veía era el suyo propio, y otra vez pronunció un juicio hartamente negativo sobre alguien en quien creyó ver un extraño que subía al ómnibus donde se encontraba él: « ¡Vaya que está decrepito el maestro de escuela que sube ahí! ». Yo puedo referir una aventura parecida: Me encontraba solo en mi camarote cuando un sacudón algo más violento del tren hizo que se abriera la puerta de comunicación con el toilette, y apareció ante mí un anciano señor en ropa de cama y que llevaba puesto un gorro de viaje. Supuse que al salir del baño, situado entre dos camarotes, había equivocado la dirección y por error se había introducido en el mío; me puse de pie para advertírselo, pero me quedé atónito al darme cuenta de que el intruso era mi propia imagen proyectada en el espejo sobre la puerta de comunicación. Aún recuerdo el profundo disgusto que la aparición me produjo. Por tanto, en vez de aterrorizarnos ante el doble, ambos —Mach y yo— simplemente no lo reconocimos. ¿Y el disgusto no sería un resto de aquella reacción arcaica que siente al doble como algo ominoso?²²⁴

¿Acaso no es la idea de un yo que recibe del otro la imagen formadora —imagen que le otorga la identidad y unidad sobre un fondo de erradicación— lo más siniestro? Freud, apoyándose en los estudios de O. Rank, apunta lo siguiente: «En efecto, el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una «enérgica desmentida {*Dementierung*} del poder de la muerte» (O. Rank).»²²⁵ No es nuestro interés indagar a fondo el gesto freudiano por el cual necesita para explicitar y depurar el concepto de lo ominoso recurrir al yo reflejado en un espejo y al motivo del doble. El ejemplo de la casa infestada de espectros — ¿pero no es la casa otra imagen del yo?— no permitiría ver de manera clara lo que Freud entiende por lo *siniestro* por un motivo: la demasiada cercanía de la casa infestada con lo terrorífico y espeluznante. Y no es esto lo que interesa a Freud. El ejemplo más apropiado para escudriñar todos los factores que unen lo *Unheimlichkeit* con la angustia —sin entrar en los dominios de lo espantoso y pavoroso— es el yo y su génesis a través de una serie de identificaciones. Pocas páginas después Freud utilizará un término a través del cual girará todo *Más allá del principio de placer*:

²²⁴ Freud S., *Obras completas vol. XVII, óp. cit.* (nota 37), pág. 235.

²²⁵ Freud S., *ibídem*, pág. 234.

En lo inconsciente anímico [*seelisch Unbewußten*], en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* [*den Triebregungen ausgehenden Wiederholungszwanges erkennen*] que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición [*inneren Wiederholungszwang*].²²⁶

El *otro* ejemplo de lo ominoso: la repetición de algo que nunca fue presente, tal y como una repetición en el origen. Es en este punto donde interviene la angustia como señal:

En este punto he de hacer dos señalamientos en los cuales querría asentar el contenido esencial de esta pequeña indagación. La primera: si la teoría psicoanalítica acierta cuando asevera que todo afecto de una moción de sentimientos, de cualquier clase que sea, se trasmuta en angustia por obra de la represión, entre los casos de lo que provoca angustia existirá por fuerza un grupo en que pueda demostrarse que eso angustioso es algo reprimido que retorna. Esta variedad de lo que provoca angustia sería justamente lo ominoso, resultando indiferente que en su origen fuera a su vez algo angustioso o tuviese como portador algún otro afecto. La segunda: Si esta es de hecho la naturaleza secreta de lo ominoso, comprendemos que los usos de la lengua hagan pasar lo «*Heimliche*» {lo «familiar»} a su opuesto, lo «*Unheimliche*», pues esto ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, sólo enajenado de ella por el proceso de la represión. Ese nexo con la represión nos ilumina ahora también la definición de Schelling, según la cual lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz.²²⁷

Como se puede leer hacia el final del ensayo freudiano, no son los ejemplos tomados de la literatura los que predominan —aunque son los que introducen—, sino cuestiones del ámbito clínico: la angustia, para la cual no hay palabra, es una señal que advierte del retorno de lo reprimido. Freud, en este sentido, tratará de ser aún más incisivo:

²²⁶ Freud S., *ibídem*, pág. 238.

²²⁷ Freud S., *ibídem*, págs. 240-241.

Con frecuencia hombres neuróticos declaran que los genitales femeninos son para ellos algo ominoso. Ahora bien, eso ominoso es la puerta de acceso al antiguo solar de la criatura, al lugar en que cada quien ha morado al comienzo. «Amor es nostalgia», se dice en broma, y cuando el soñante, todavía en sueños, piensa acerca de un lugar o de un paisaje: «Me es familiar, ya una vez estuve ahí», la interpretación está autorizada a remplazarlo por los genitales o el vientre de la madre. Por tanto, también en este caso lo ominoso es lo otrora doméstico, lo familiar de antiguo. Ahora bien, el prefijo «un» de la palabra *unheimlich* es la marca de la represión.²²⁸

Ahora, quizás, puede resultar más claro el motivo por el cual Freud no quiso elegir, como ejemplo de lo ominoso, la casa infestada de espectros o el *revenant*. Sin duda se trata de acontecimientos ominosos, pero su contaminación con el horror y la muerte comprometerían el intento de Freud: la copertenencia *das Heimliche-Unheimliche* que se da en tanto reprimida. Incluso la sospecha de que la condición de posibilidad para que todo *heimliche* subsista como tal, como familiar e íntimo, radique en la represión del prefijo «un». Por ello Lacan tendrá bien presente en su seminario sobre la angustia la cuestión de lo *unheimliche*: «Hay angustia, cuando surge en este marco lo que ya estaba ahí, mucho más cerca, en la casa, *Heim*.»²²⁹ ¿El huésped? Y el «yo» tal y como se formula en *Introducción al narcisismo* o en *Le stade du miroir*, ¿no es ya la concepción de un yo que recibe del huésped su identidad, un huésped que siempre amenazaría con (re)tornar, revenir, poner en entredicho mi lugar y mi identidad?

Sin duda habría que preguntarse por la lógica espectral y los *espectros* en el texto freudiano. ¿Qué hay de *ellos*, de los *revenants*, de los que regresan? No quepa duda alguna que el psicoanálisis freudiano estuvo recorrido por *lo* que retorna, la regresión, el reflujo, la posterioridad (*Nachträglichkeit*). Sabemos bien que las presencias freudianas en *Spectres de Marx* merecerían una investigación más detenida —incluso para una mejor comprensión de la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*— pero el tiempo y el espacio

²²⁸ Freud S., *ibídem*, pág. 244.

²²⁹ Lacan J. *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X. L'angoisse, 1962-1963*, Paris, Édition du Seuil, 2004. *La angustia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006, pág. 86.

van en nuestra contra. Antes de proceder con *l'Ahose lacanienne* “en” *Spectres*, el breve relato de un sueño:

Más instructivo resultará el análisis de otro sueño que comunico aquí a causa del dicho muy nítido que forma su punto central, pero que sólo será esclarecido cuando consideremos los afectos en los sueños. Soñé con mucha claridad: *He ido de noche al laboratorio de Brücke y abro la puerta, después que golpearon suavemente, al (difunto) profesor Fleischl quien entra con varios amigos y luego de algunas palabras se sienta a su mesa. Sigue otro sueño: Mi amigo Fl. [Fliess] ha llegado a Viena en julio, de incógnito; lo encuentro por la calle en coloquio con mi (difunto) amigo P., y voy con ellos a alguna parte, donde se sientan a una pequeña mesa frente a frente, y yo en la cabecera, sobre el lado más angosto de la mesita. Fl. cuenta acerca de su hermana y dice: «En tres cuartos de hora quedó muerta», y después algo como «Ese es el umbral». Como P. no le entiende, Fl. se vuelve a mí y me pregunta cuánto de sus cosas he comunicado entonces a P. Y tras eso yo, presa de extraños afectos, quiero comunicar a Fl. que P. (nada puede saber porque él) no está con vida. Pero digo, notando yo mismo el error: «NON VIXIT». Miro entonces a P. con intensidad, y bajo mi mirada él se torna pálido, difuso, sus ojos se ponen de un azul enfermizo... y por último se disuelve. Ello me da enorme alegría, ahora comprendo que también Ernst Fleischl era sólo un aparecido [en el original: Révenant], un resucitado, y hallo enteramente posible que una persona así no subsista sino por el tiempo que uno quiere, y que pueda ser eliminada por el deseo del otro.*²³⁰

¿Y si el re(aparecido) —aquel que, retornando, nunca vuelve solo— desajustara toda la estructura fantasmática en la que toma asidero el deseo —incluso al nivel que precede a toda demanda— mostrando que incluso el deseo mismo está contaminado por la visitación sin preaviso de lo otro? ¿Sería la visitación vespertina del otro lo que más en común tiene —y discuten— la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*?

²³⁰ *Traumdeutung* (1900-1901), en Freud S., *Obras completas vol. V*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979, págs. 421-422.

Ahora es el momento de volver a la cuestión de la *hantologie*: «*Nominalisme, conceptualisme, réalisme, tout cela est mis en dérouté par la Chose ou l'Achoso nommée fantôme.*»²³¹ Los lectores recordarán los párrafos de la parte II de nuestro escrito dedicados a la cuestión de *l'achoso* en Lacan. De manera liminar retornaremos sobre la cuestión allí donde vimos un acercamiento sintomático del propio Lacan a ciertas posturas de la deconstrucción *derridiana*. Ahora se trata de otra *cosa*, la cosa que *nous regarde*, esa cosa que no es una cosa, sino *l'Achoso* nombrada fantasma. Se trata del espectro del padre de Hamlet, del comunismo que asedia Europa y de los espectros de Marx que contaminan toda idea de buena nueva que no quiera transitar por Marx —e, incluso, de los espectros que asediaron al propio Marx—. En cierta medida podemos afirmar que el reaparecido —allí donde acontece su aparición— *muestra* también la futilidad de los escamoteos. Es por ello que el espectro y su más de uno (*plus d'un*) mantiene una estrecha relación con la angustia, otro momento en el cual —mediante la aparición del objeto *a*— el sujeto se encuentra preocupado y demandado por aquél. Es el objeto *a* causa de deseo el que —propriadamente— desea, y el sujeto no tendrá más opciones que encontrar su posición en relación a ese resto que, a la vez que muestra la alteridad radical del Otro, indica la imposibilidad de alcanzarlo²³². Permaneciendo cerca de Lacan y de la cosa que *nous regarde*, recordamos de nuevo que éste introduce la grafía «*l'achoso*» en una conferencia pronunciada en 1967:

La cosa, que un día llamé La Cosa Freudiana, que está ahí en el corazón y que no se toca fácilmente, en todo caso, se los aseguro, que jamás se llega a comprender — el lenguaje la rodea, la cosa. Y la cosa {la chose}, que incluso, si ustedes quieren, escribiré

²³¹ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 207), pág. 156. Los traductores proponen «A-cosa» por *Achoso*, pero aquí es posible un guiño a Lacan al que en unas páginas nos referiremos.

²³² Lacan, en el seminario ya citado de *La angustia*, tratará a fondo del estatuto del objeto *a* en su relación estrecha con la angustia. En una de las primeras clases (28/11/1962) Lacan dictará lo siguiente: «El objeto *a* es ese resto, ese residuo, ese objeto cuyo estatuto escapa al estatuto de objeto derivado de la imagen especular, es decir, a las leyes de la estética trascendental. Cuando Freud habla del objeto a propósito de la angustia se trata siempre de este objeto *a*.», cf. Lacan J., *La angustia*, *óp. cit.* (nota 229), pág. 50. Somos conscientes que lo expuesto en esta nota merecería un mayor detenimiento.

así: [Lacan escribe en el pizarrón: *l'achose*] para indicar bien *que ella no se distingue ahí por su presencia* [*qu'elle ne se distingue pas là par sa présence*].²³³

No volveremos de nuevo sobre la cuestión que pudo mover Lacan a introducir la escritura de *l'achose* (para ello reenviamos a nuestra parte II, §§7, 8, 9, 10), pero sí recordaremos que, en un escrito, la palabra aparecerá solo en dos textos más: *Lituraterre* —del cual hicimos un comentario en la parte II por sus relaciones directas con Derrida— y *Radiophonie*. En ambos casos las apariciones serán fugaces y siempre para recordar que las evitaciones de *l'achose* no constituyen un progreso. ¿Un progreso respecto a qué?

Volviendo a la cita de Lacan, la cosa no se distingue allí por su presencia y la cosa es la cosa freudiana que, lo sabemos, dice: *Moi la vérité, je parle*²³⁴. La verdad habla de sí misma, pero ¿es esta cosa (*je*) que habla en las aristas del lenguaje la cosa (*moi*) que *nous regarde*? Difícil establecer un paralelismo que nunca hemos buscado en nuestro recorrido. Quizás una convergencia, pues si la cosa que habla en Lacan y dice «yo» (*je*) no es el yo (*moi*), en Derrida la Cosa habita sin propiamente habitar, asedia (*hanter*)²³⁵. La Cosa, ni viva ni muerta, ni presente ni ausente, *espectraliza* (*spectralise*) y, para dar cuenta de este movimiento, Derrida nos recuerda que:

No depende de la ontología, del discurso sobre el ser del ente o sobre la esencia de la vida o de la muerte. Requiere lo que llamamos, por economía más que por inventar una palabra, la *fantología* (*l'hantologie*). Categoría que consideraremos irreductible y, en primer lugar, irreductible a todo lo que ella hace posible: la ontología, la teología, la onto-teología positiva o negativa.²³⁶

²³³ Lacan J., *Conférence sur la psychanalyse et la formation du psychiatre à Ste Anne* (1967), en *Petit discours de Jacques Lacan aux psychiatres*. El Cercle Psychiatrique H. Ey, Sainte Anne, 1967. Traducción y subrayado nuestros.

²³⁴ Lacan J., *Écrits*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 386.

²³⁵ Derrida J., *Espectros de Marx*, *óp. cit.* (nota 207), pág. 32. Siempre recordaremos, a cada paso, que la represión en Freud mantiene esta misma modalidad del habitar: «la represión no impide a la agencia representante de pulsión seguir existiendo en lo inconsciente, continuar organizándose, formar retoños y anudar conexiones. En realidad, la represión sólo perturba el vínculo con un sistema psíquico: el de lo consciente», cf. *La represión* (1915), en Freud S., *Obras completas vol. XIV*, *óp. cit.* (nota 19), pág. 144.

²³⁶ Derrida J., *ibídem*, pág. 64.

Sin acatar ni descartar esta conclusión —o, más bien, premisa—, nos preguntamos si también la labor de Freud y de Lacan no apuntaba a una ontología como reducto del discurso del amo —se recordará el juego de homofonía lacaniano entre discurso del *amo* y discurso del *serme* (*discours du maître* y *discours du m'êtré*)²³⁷—. ¿No fue Freud —y lo puesto en marcha por lo *Unheimliche*— quién desbarató el asentamiento del οἶκος como reparo y cobijo al desvelar en él la contaminación espectral de lo siniestro, lo escondido, lo clandestino que, más allá de la voluntad y la inteligencia, opera? Fue siempre Lacan el que, en su conferencia titulada *Le méprise du sujet supposé savoir*, comienza avisando: «¿Qué es el inconsciente? La cosa no ha sido aún comprendida.»²³⁸ Es evidente que la Cosa es una herencia todavía por interrogar —o cuya interrogación es infinita—. Freud, a través de palabras como *Nachträglichkeit*, *Umbewußte*, *Übertragung*, puso de manifiesto que no es posible pensar en una oposición tajante entre lo efectivo —aquí, presente, actual— y lo ideal —lo no presente—. Siempre está operando, virtualmente, espectralmente y en la clandestinidad (*Heimlichkeit*) lo porvenir, el acontecimiento, el vértigo de la libertad como angustia, un Otro que está, desde siempre, barrado e inalcanzable (Å). Hay algo ingobernable en la Cosa —¿lo ingobernable de la pulsión?— incluso cuando, mediante la técnica, se ensalza la *autonomía automática*²³⁹, puesto que la cosa habla —allí donde *ça souffre*— y, además, no se distingue (allí) por su presencia. Está sin estar u oculta tanto como lo que revela. Es posible que la conjunción de lo sensible y lo suprasensible en una misma cosa —por ejemplo la Mesa (de madera) que se yergue en pie, sea el auténtico sueño de la razón y lo que la astucia hegeliana buscó: *autonomía automática*—. Lacan recordó —no por casualidad en *La chose freudienne*— que «Si la razón es tan astuta como dijo Hegel, hará sin duda su obra sin vosotros.»²⁴⁰ Pocas posturas han indicado como el psicoanálisis la *impostura* de la “autonomía del yo”, indicando el núcleo de éste en una serie de identificaciones alienantes —el alieno, del latín *aliènus* y éste de *àlius*, «otro», a su vez procedente del griego ἄλλος—. En esa presencia ya contaminada por el espectro del otro —la imagen especular—, el psicoanálisis *lacaniano*, gracias a Freud, introducirá el sujeto del inconsciente, abolido y en *souffrance* —suspendido y

²³⁷ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX. Encore, 1972-1973*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. Aún, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1981, pág. 43.

²³⁸ *La equivocación del sujeto supuesto saber* (1967), en Lacan J., *Otros escritos, óp. cit.* (nota 4), pág. 349.

²³⁹ Derrida J., *Espectros de Marx, óp. cit.* (nota 207), pág. 172.

²⁴⁰ Lacan J., *Escritos, óp. cit.* (nota 109), pág. 387.

sufriente—. Éste sujeto solo habla desde la virtualidad de las brumas oníricas, en los síntomas, en la enunciación que se dirige siempre al otro del otro —aunque no esté y no lo haya—.

Quizás algunos interrogantes que nos asedian desde *Spectres*, con *Spectres*, ya estaban operando desde hace tiempo y solo necesitaron de la contingencia de una buena nueva —Fukuyama *dixit*—, para asentarse y depositarse en un libro que llevara en su título los espectros. Nos referimos a un libro como *Feu la cendre*, en el cual leemos:

Durante cerca de diez años, idas y venidas de ese espectro [la frase: *il y a là cendre*, «hay ahí ceniza»], visitas inopinadas de (re)aparecido [*revenant*]. La cosa habla por sí sola [*La chose parlait toute seule*].²⁴¹

La cosa habla por sí sola y dice lo «*unheimlich*, de una predestinación críptica.»²⁴², quizás por aquello recuerda Derrida en *Schibboleth*:

Errancia [*errance*] espectral de las palabras. Esta retornancia [*revenance*] no viene de las palabras por accidente, tras una muerte que les llegase a unas o se les ahorrara a otras. La retornancia es eso que se reparten [*partage*], desde su primer surgimiento, *todas* las palabras. [...] Eso que se llama poesía o literatura, el arte mismo (no distingamos de momento), o lo que es lo mismo, una cierta experiencia de la lengua, de la marca [*marque*] o del trazo [*trait*] *como tales*, quizás no sea otra cosa que una intensa familiaridad con la ineluctable originariedad del espectro [*familiarité avec l'inéluctable originarité du spectre*].²⁴³

Ahora «nos aguarda la ceniza [*la cendre nous attend*].»²⁴⁴

²⁴¹ Derrida J., *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes-Antoinette Fouque, 1987. *La difunta ceniza*, trad. D. Alvaro, C. de Peretti, Buenos Aires, Ediciones la Cebra, 2009, pág. 9.

²⁴² Derrida J., *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée, 1986. *Schibboleth. Para Paul Celan*, trad. J. P. de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002, pág. 47.

²⁴³ Derrida J., *ibidem*, pág. 89.

²⁴⁴ Derrida J., *ibidem*, pág. 39. No olvidaremos —y retornará sin previo aviso— un apunte que se deja caer en *Schibboleth* acerca del Otro en un comentario de un verso de P. Celan que dicta: «*Aber das Gedicht spricht ja!*» [¡Pero el poema habla!]: «El poema habla aun careciendo de toda referencia inteligible, de ninguna que no sea el Otro, aquel a quien se dirige y al que habla diciendo que habla [*celui auquel s'adresse et à qui il parle en disant qu'il lui parle*]. Incluso si no alcanza al Otro, al menos le llama. La alocución tiene lugar.» Sin remitirse a un poema cualquiera —sin duda gracias a estos es más

Capítulo segundo

Envois, o de las cenizas del inconsciente

Nada llegó a ocurrir porque quisiste conservar (y por ende perder), lo que en efecto era el sentido de la orden llegada detrás de mi voz, recuerdas, hace tantos años, en mi primera carta “verdadera”: “quémalo todo”. Me contestaste inmediatamente, al día siguiente, y tu carta terminaba así: “La carta termina con la exigencia de ese supremo goce: deseo de ser desgarrada por ti” (eres experta en equívocos y me gustó que me dejaras atribuir ese deseo a la carta, luego agregabas) “Ardo. Tengo la tonta impresión de serte fiel. Conservo sin embargo de tus frases ciertos simulacros [más tarde me los mostraste]. Despierto. Me acuerdo de las cenizas. Qué suerte, arder, sí, sí, “. Tu deseo ordenó, mandó, hizo llegar a su destino todo lo que temíamos. Y lo que nos perdió, fue el que hayas querido la generalidad: a eso le llamo yo un niño. Si ya hubiéramos podido morir, uno u otro, nos hubiéramos conservado mejor. Recuerdo haberle dicho a alguien, muy al principio de nuestra historia, sin embargo: “*I’m destroying my own life*”. Y cabe añadir: cuando escribí por primera vez “quémalo todo”, no fue ni prudencia ni gusto por la clandestinidad, ni afán de conservación interior, sino lo que era preciso (la condición, el dato) para que la afirmación renaciera a cada momento, sin memoria.

JACQUES DERRIDA*

§ 6. *Envois* y las cenizas del inconsciente

« [...] ¿acaso no empezó todo entre nosotros con una reproducción?»²⁴⁵

evidente—: ¿Lacan acaso no dijo durante su enseñanza que es al Otro al que se está siempre referidos, pues el inconsciente es su discurso?

* *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 31.

²⁴⁵ Derrida J., *ibídem*, pág. 18.

Con esta cita damos comienzo y finalizamos nuestro recorrido, nuestro trabajo de tesis. ¿Cuántos rodeos y pasos previos hemos dado para llegar al tema principal de lo que suponemos una parte esencial del diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, más precisamente de las incursiones del primero en la segunda? ¿Y cuántos pasos en falso? Esta duda también nos asalta cuando repensamos en la parte II dedicada a Lacan: muchos desvíos se tuvieron que dar para que el envío diera con ciertas claves de la función de la escritura en Lacan. O no.

Sea como fuere, comenzamos por un fragmento de un envío que Derrida recoge en el primer texto que compone *La carte postale: Envois*. Desde que la relación que mantuvo Derrida con Sylviane Agacinski se hizo pública, una parte del halo de misterio que recubre este texto inclasificable, vino a menos. Ahora sí puede saberse con certeza al menos uno de los destinatarios de la correspondencia. Quizás sí, quizás no²⁴⁶.

Nuestra elección responde a unas necesidades más personales que teóricas, puesto que los *Envois*, por su marcado carácter errático y diseminal, por su voluntad implícita de borradura de todo origen y finalidad, nos parecen el colofón adecuado para la tercera y última parte del presente escrito enfocada en Derrida y los nombres a él asociados: diseminación, *pharmakon*, *différance*, etc.

Si bien en nuestro trabajo no siempre nos hemos referido a textos derridianos que encararan el argumento «psicoanálisis», «Freud» o «Lacan», creemos que los *Envois* representen un buen marco para escuchar la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*. Además es el texto con el cual comienza *La carte postale* —volumen dedicado a cuestiones psicoanalíticas en el cual se asoman otros compañeros de viaje como Heidegger—, pero que, cronológicamente, no debería ser el primero —algo parecido a lo que sucede en los *Écrits* de Lacan, que siguen un orden cronológico excepto en el comienzo: *Le séminaire sur «La lettre volée»*, que fue posicionado ahí por su centralidad en la teoría de Lacan (de un cierto Lacan)—. En lo que se refiere a la relación entre lo que hemos definido como la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*, la cuestión del destino (y) de la carta (*lettre*) parece estar en el centro. Pero hay otra cuestión que nos decantó por este texto inabarcable, un detalle que desvelaremos dentro de unas páginas.

²⁴⁶ Siempre nos asediará este texto, incluso notas marginales dejadas por Derrida como «[...] en lo que es de parte a parte una ficción, *La tarjeta postal*», cf. *El otro es secreto porque es otro* (2000), en Derrida J., *Papel máquina*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 347.

Es cierto que sobre la relación Lacan-Derrida se podría escribir mucho, incluso analizar los momentos de admiración —más por parte de Derrida hacia Lacan que de éste a aquél— y tratar de escudriñar qué se esconde ahí²⁴⁷. ¿Cómo considerar la influencia de las relaciones personales en el contenido y el tono de un escrito? Sería imposible, pero afortunadamente quedan los textos y allí aguarda también alguna restancia.

Pese a estas consideraciones preliminares, nuestra suerte no habrá cambiado: abarcar un texto es una tarea infinita y *Envois*, su in-consistencia, dificulta aún más la tarea. Al final de nuestra parte II quisimos interpretar un envío como un mensaje a Lacan. Poco importa, pues aunque el destinatario sea otro u otra —incluso otros—, nunca se sabrá con certeza a cuantos espectros se está destinando una carta, un envío e incluso sería difícil determinar el lugar de asignación de partida y de llegada. Sucede que cuando el emisor y el receptor son algo establecido, siempre se trata de una apariencia, pues los espectros que merodean la escena no se pueden domesticar:

La divisibilidad de la letra —por eso hemos insistido en esa clave o ese cerrojo de seguridad teórica del Seminario: la atomística de la letra— es lo que aventura y extravía sin vuelta garantizada la restancia [*restance*] de lo que sea: una carta no siempre llega a su destino y, puesto que eso pertenece a su estructura, puede decirse que no llega nunca verdaderamente, que cuando llega, su poder-no-llegar [*pouvoir-ne-pas-arriver*] la atormenta con una deriva interna. La divisibilidad de la letra es también la del significante al que ella da lugar, y por consiguiente de los “sujetos”, “personajes” o “posiciones” que están sometidos a ellos y que los “representan”.²⁴⁸

El poder-no-llegar a “su” destino atormenta a la carta (*lettre*) con una deriva interna. Este destino será compartido también por el significante (¿amo?):

²⁴⁷ Nos referimos, por ejemplo, a la manera con la que Derrida trata algunas cuestiones lacanianas en *Positions* —la manera simple con la cual Lacan entablaría su relación con la filosofía— y aquello que dirá en *Pour l'amour de Lacan*, casi veinte años más tarde: «Nada de aquello que ha podido transformar el espacio del pensamiento en el curso de los últimos decenios habría sido posible sin alguna clarificación con Lacan, sin la provocación lacaniana, cualquiera que sea el modo en que se la reciba o se la discuta, y agregaría, sin alguna clarificación con Lacan en su claridad con los filósofos», cf. *Por el amor de Lacan* (1991), en Derrida J., *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996. *Resistencias – del psicoanálisis*, trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997, pág. 64.

²⁴⁸ *El cartero de la verdad*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 459-460.

Sería preciso que en él [un prefacio] proporcionara (prácticamente, efectivamente, performativamente), pero para ti, dulce amor mío, inmensa mía, la demostración de que una carta siempre puede -y por ende debe- no llegar a su destino. Y no es algo negativo, y está bien así, y ésa es la condición (trágica, claro, y nosotros sabemos algo al respecto) para que algo ocurra -y para que yo te ame a ti. De otra manera, ¿a quién hubiera amado? A mi familia, quizá, *empezando por mi padre* [subrayado nuestro].²⁴⁹

Un par de páginas después, en el envío fechado 13/10/1977, se lee lo siguiente:

P.S. Se me olvidaba, tienes toda la razón: una de las paradojas de la destinación, consiste en que si querías *demostrar*, demostrarle a alguien, que algo nunca llega a su destino, te falló. La demostración, una vez alcanzado su objetivo, servirá para probar lo que no había que demostrar. Pero por eso, querida amiga, digo siempre “una carta *puede* siempre *no* llegar a su destino, etc.” Por suerte.* [En el margen Derrida escribirá lo siguiente: P.S. Bueno, por suerte, si quieres, si puedes, si tienes suerte (*tuche*, la fortuna, eso quiero decir, la buena suerte, la buenaventura: nosotros). La mala suerte (la *mal-adresse*, torpeza y dirección errónea) de esa suerte, es que para *poder* no llegar, debe conllevar en sí semejante fuerza y semejante estructura, semejante deriva de su destinación, que también *debe* no llegar de todos modos. Aunque llegue (siempre a algún “sujeto”), la carta es sustraída al *llegar*. Llega siempre, siempre varias veces. Ya no puedes aprovecharla. Es la estructura de la carta (como tarjeta postal, o sea, la fatal partición que debe soportar) la que así lo exige, lo dije en otra parte, en manos de un cartero sujeto a la misma ley. La carta así lo exige, ahora mismo, y tú también lo exiges.]²⁵⁰

Es un envío en el cual las cuestiones de marco están claramente *enmarcadas*: dentro de un *Post-scriptum* —primer marco del envío que es a su vez un marco— se abre otro *Post-scriptum* para *remarcar* una vez más que si la carta/letra está atormentada por el poder no llegar a su destino —corroída por la deriva interna de un (no) poder—, nunca lo hará del todo (*du tout*): el no poder posible que acompaña espectralmente su poder

²⁴⁹ Envíos, en Derrida J., *ibídem*, pág. 122.

²⁵⁰ Derrida J., *ibídem*, pág. 124.

llegar, hará sí que nunca llegue plenamente o simplemente a su destino —destino que ya no será único²⁵¹—. En el fondo parecería que el llegar o no a su destino tiene que ver con el acontecer, o cuando lo imposible se hace posible:

[...] si un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de la palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad, si no hace más que explicitar, desvelar, revelar, realizar lo que ya era posible, entonces ya no era un acontecimiento. Para que un acontecimiento tenga lugar, para que sea posible, es preciso que sea, como acontecimiento, como invención, la venida de lo imposible. Se trata de una *pobre evidencia* [subrayado nuestro], una evidencia que no es *nada menos que evidente* [subrayado nuestro]. Ella es la que nunca habrá dejado de guiarme, entre lo posible y lo imposible. Ella es la que me habrá empujado tan a menudo a hablar de condición de imposibilidad²⁵².

La demasiada evidencia o la falta en su lugar, ergo una carta puede siempre no llegar a su destino puesto que su *poder llegar* está atravesado, en cada momento, por la huella de la posibilidad del fracaso: incluso cuando una carta llega, nunca llega enteramente y Lacan no estaría —no lo estuvo, de hecho— del todo en desacuerdo, tal y como se lee en clase del 17/III/1971:

Finalmente me interesa subrayar lo esencial, y por qué la traducción *La lettre volée* no es buena. *The purloined letter* quiere decir que, sin embargo, esta llega a destino. Y el destino lo doy. Lo doy como el destino fundamental de toda carta, quiero decir *epístola*. Ella llega, pero ni siquiera a él o a ella, sino a los que no pueden comprenderla.²⁵³

²⁵¹ Derrida J., *Como si fuese posible*, «within such limits» (1998), en *Papel Máquina*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 268.

²⁵² Derrida J., *ibidem*, pág. 270.

²⁵³ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1971. Paris, Éditions du Seuil, 2007. *De un discurso que no fuera del semblante*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2009, pág. 91. Lacan, utilizando la palabra «epístola», se refiere a su etimología: del griego ἐπιστολή, envío, mando, misiva, comandar a alguien para que vaya a algún lugar. Por otra parte, en el envío fechado 20 de junio de 1978, leemos lo siguiente: «Has detectado el naípe: aunque dice de manera “aparentemente inequívoca” que “*ce que veut dire ‘la lettre volée’, voire ‘en souffrance’, c’est qu’une lettre arrive toujours à destination’*”, Lacan en realidad quería decir lo que yo dije, designándolo con el nombre de diseminación. ¡Había que atreverse! Por mi parte, aunque aparentemente hablo de diseminación, tal parece que reconstituí esa palabra como última palabra y por ende como destino. O sea, si podemos decirlo así: Lacan quería decir ya lo que yo dije y yo sólo hago lo que él dice hacer. Y ahí tienes, las cartas están echadas, me endilgan el destino y la diseminación es transferida, “*reversée*”, a la cuenta de Lacan.», cf. Derrida J., *Envíos* (1980), en *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 148.

La carta, aunque llegue al sujeto destinatario, éste —en cuanto sujeto barrado— está abolido, suprimido. Es así que Lacan trató siempre al soporte, al ὑποκείμενον, traducido por el latín como *subièctus* y que deriva del participio pasado del verbo *subjicere*, “disponer abajo” —compuesto de *sub*, “abajo”, y *jàcere*, “dejar”, “arrojar”—. El sujeto nace como barrado por el lenguaje y frente a los imposibles: lo real, la relación sexual y el hecho de que no haya Otro del Otro. ¿Cómo puede el sujeto suturar y proseguir no obstante la división, la tachadura, la supresión? A través del fantasma —es decir, la relación del sujeto con el objeto *a* causa del deseo, que, dividiéndolo, le da soporte—. Este es el fantasma en Lacan: la realidad en cuanto generada por una estructura de ficción y por la cual la carta/letra, en el cuento de Poe, llega a su destino (el sujeto barrado) y no (la Reina en cuanto semblante). Parecería un contrasentido con lo afirmado acerca del registro imaginario en el cual está sumido lo que hace semblante: allí el significado y el querer-decir no tienen fisuras y el mensaje siempre llega a su destino al suprimir el *après-coup* imperceptible. No se advierte la pérdida que toda resignificación con posterioridad lleva consigo y la compensación neurótica llena todo tipo de vacío o interrupción en la significación. Pero cuando se trata del orden simbólico —y la *lettre en souffrance* pertenece según Lacan a éste registro— despierta, reactiva esas fisuras que rememoran en el sujeto el hecho de que el Otro está barrado y que hay algo del orden del ser que no le es devuelto. Es por ello que en el caso de la *lettre en souffrance*, su poder (no) llegar a destino será solo en el orden de lo imaginario, pues llegará sin ser comprendida del todo (*pas du tout*) en la medida en que en el otro registro, el simbólico, su llegada determinará la división del sujeto. O, lo que es lo mismo, llegando, no llegará nunca. Es también el destino de la pulsión en Freud²⁵⁴. A estas conclusiones Derrida, quizás, añadió que todo envío está, desde siempre, contaminado por el «quizás» y hará sí que toda llegada sea, como tal, incompleta. No se trataría, como antes resumimos apresuradamente, de “aun llegando, no llegará nunca”, sino de “si llegara, nunca llegaría”. Es la historia de la destinación del ser (*être*) contaminada por el quizás (*peut-être*).

Algunas de estas cuestiones ya fueron parcialmente dilucidadas en nuestra parte II, en particular en el §3 y en el *Post-scriptum*. Sin embargo no creemos que lo más propio de la relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano* resida en la cuestión de la carta/letra y su destino. Sin duda tiene su importancia, pero

²⁵⁴ Lacan J., *ibídem*, pág. 124.

creemos haber demostrado que no es la cuestión de la destinación lo que más marcó a Lacan en su relación con Derrida —al menos en un primer momento—. En efecto, las posturas sobre la carta/letra son parecidas: también en Lacan operaría una virtualidad que no permite a la carta/letra llegar completamente a su destino: la epístola es (im)posible que llegue a su destino enteramente. La diferencia es el campo donde se pone el acento: en Lacan es el sujeto barrado la cuestión del trayecto de la *lettre*, mientras en Derrida es el envío como tal. Y es cierto, una vez más, que las cuestiones de la verdad de la carta y su destino pertenecen a lo más *evidente* de la relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Pero lo más evidente es también aquello que ciega y que no permite ver la intrusión mortífera del narcisismo y la primacía del concepto. De hecho, terminaremos la cita del envío que propusimos más arriba:

Sabes que nunca me doy la razón y no demuestro nada. Ellos lo soportan difícilmente, por ende quisieran que no hubiera pasado nada, borrarlo todo del mapa o de la tarjeta. Espérame.²⁵⁵

Así concluye el envío *enmarcado* por un doble *Post-scriptum*. En realidad se sabe que la relación entre Lacan y Derrida, los tropiezos y los encuentros fallidos, estuvieron impulsados por el poseer la razón —¿una mera astucia de ésta?—, las acusaciones de desvíos en las importaciones de conceptos y la primacía del saber. Bastará volver a la nota más larga de *Positions* en la que Derrida muestra que los problemas personales entre él y Lacan contaminaban lo que ahora llamamos y escuchamos como un diálogo. En dicha nota de *Positions* —a la que nos referimos en el §7 de nuestra parte II— Derrida hace un recorrido esquemático del Lacan leído por él hasta ese momento (1971). Allí no solo no se trata el objeto *a*, sino que muchas de las conclusiones lacanianas son resumidas bajo la fórmula de «retraso de una escena», esto es, algo anacrónico²⁵⁶ para unos tiempos donde otros esclarecidos tomaban la palabra, la escritura y el estilo. Se trató también de un «programa» al que hicimos referencias en el *Post-scriptum* de nuestra parte II, y cuyas bases se dieron en esa larga nota añadida a la entrevista con J.-L. Houbedine y G. Scarpetta²⁵⁷.

²⁵⁵ *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 124.

²⁵⁶ Derrida J., *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972. *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977, pág. 111.

²⁵⁷ Derrida J., *ibídem*, pág. 116.

Sin duda Lacan era un sujeto que buscaba la animadversión de algunos y con Derrida aceleró bastante esta dinámica —en el *Post-scriptum* de esta parte daremos algunas referencias—. Pero estos desencuentros que se tradujeron en gestos y escritura hacen correr el riesgo de no escuchar lo más valioso de esta relación-sin-relación, una relación que, quizás, solo pudo empezar póstumamente. Y es imposible que el destino de la carta/letra y su verdad no contaminen cualquier tipo de aproximación a un estudio entre Lacan y Derrida. Habrá que transitar forzosamente dicha cuestión, pero no habrá que permanecer solo ahí, pues hay otros ecos que atender. Creemos haber demostrado, al menos en parte, que la influencia de Derrida en Lacan se hizo notar —con muchas resistencias por parte de éste— en la última etapa de la enseñanza lacaniana a propósito de los nudos como escritura de lo real. La tarea acaba de empezar, pero no hubiéramos abordado mínimamente la cuestión de la función de la escritura en Lacan si nos hubiéramos quedado solo en los alrededores de *Le facteur de la vérité* y de *La lettre en souffrance*. «Desde el corazón mismo de lo im-posible, se oiría así la pulsión o el pulso de una «deconstrucción»»²⁵⁸. Nos gusta pensar que esta frase condensa lo que dio las *condiciones de (im)posibilidad* para pensar la «función de la escritura en Lacan» en el marco de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. No entre Lacan y Derrida, sino entre su herencia que sigue todavía por pensarse a fondo, más allá de la tensión constante entre las diferentes posturas en relación a la destinación, la letra, la escritura y el significante.

¿Cómo, entonces, abordar un texto de las características de *Envois*? ¿Cuál es su característica, incluso la más propia? Reduciendo aún más la problemática: ¿qué línea de lectura elegir en relación a Lacan? Si la imposible domesticación recorre la totalidad de los textos, pues la escritura marca en cada palabra, en cada concepto, la huella de la ausencia del otro y la posibilidad de una continua deriva interna, siempre habrá más de uno y los *Envois*, a la vez que lo ocultan, lo muestran en cada momento.

En el caso concreto es una tarea descomunal ya que la mayoría de los textos del filósofo francés se componen de injertos y cortes, de zonas opacas y heterogéneas casi para mostrar de forma patente que un texto está desde siempre en deconstrucción, siempre en desbordamiento, arruinando los linderos y divisiones torpemente establecidos. ¿Acaso hemos aquí otra descripción del inconsciente freudiano? ¿Y si el inconsciente no fuera más que una red diferencial de trazos que se envían y reenvían

²⁵⁸ Derrida J., *Como si fuese posible*, «within such limits» (1998), en *Papel Máquina*, *óp. cit.* (nota 10), pág. 271.

continuamente tratando de pasar más allá, de *traducirse*? ¿Podría ser el texto de *Envois* un ejemplo? ¿Nos hallaremos en la tesitura de tener que optar por un lugar de asignación propio de los trazos en contra de una diseminación que no admite lugares de atribución?

Olvidando por un momento lo que se gesta en los *Envois* —Sócrates y Platón, Freud y Heidegger, la destinación y el envío, la cripta y el espectro, el goce y las cenizas, Joyce y Kafka, etc...—, ¿cómo reunir lo que atañe a Lacan suspendiendo totalmente la contaminación con el resto de los espectros?

Todo el primer capítulo de esta parte fue un intento —insuficiente— de mostrar la dificultad de plantear una tesis sobre la deconstrucción *derridiana* en sus relaciones con el psicoanálisis. Optar por una perspectiva más que otra correría el riesgo de no interrogar un aspecto esencial. Por otra parte habrá que elegir un paso (*pas*) a través del cual encaminarse. El paso es su relación —diríamos casi su «reciprocidad»— con el psicoanálisis *lacaniano*. Y hemos podido notar en la parte II del trabajo que éste responde, *habla*, proporciona unas formaciones de compromiso que hemos resumido en la fórmula «función de la escritura» solo a partir de la deconstrucción *derridiana*.

Ahora es el caso opuesto y el recorrido previo hasta llegar a los *Envois* nos ha mostrado que *una* tesis con todo el peso de este género académico es (im)posible. En este horizonte trataremos de hacer algo posible.

Ya afirmamos que la relación entre los dos autores en cuestión siempre giró alrededor de la razón, del contrato con la verdad:

Desgraciadamente ¿lo has notado?, los golpes que menos se me perdonan son aquellos que consistieron en ausentarme lo suficiente como para dar la razón, (por ejemplo en *le Facteur de la vérité*, una nota equivale a dar la razón, que ni siquiera pudieron leer de tan insoportable que era), de cierta manera que es la mía.²⁵⁹

²⁵⁹ *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 46. A éste propósito nos costaría decidir qué nota otorga la razón — ¿a quién o a quiénes?— y para quién o quienes debería ser insoportable —es decir, sin soporte y a condición que soporte la partición—. Quizás la n. 16 en la pág. 438 puede darnos algunas pistas de lo que significa, en este caso, «dar la razón»: «No podría exagerarse aquí el alcance de esta proposición sobre la indivisibilidad de la letra, o más bien sobre su identidad consigo misma inaccesible al despedazamiento (“Pongan una letra en pedacitos, sigue siendo la letra que es”), como sobre la llamada “materialidad del significante” (la letra) intolerante a la partición. ¿De dónde se saca eso? Una letra despedazada puede destruirse pura y simplemente, es cosa que sucede (y si se considera que el efecto inconsciente llamado aquí letra no se pierde nunca, que la represión lo guarda todo y no permite nunca ninguna degradación de insistencia, hay que armonizar todavía esa hipótesis -nada se pierde ni se extravía- con *Más allá del principio de placer*), o producir otras *lettres*, ya se trate de caracteres o de mensajes», cf. Derrida J., *ibídem*.

El riesgo está aquí: quedarse enredado en la cuestión de la razón y verdad de la carta/letra, su trayecto propio que se da como destino circular y, por ende, atribuyendo(se) una asignación de origen. La partición y su soporte, el (no) soportar el desmembramiento está edificado, soportado —nos recuerda Derrida— sobre un discurso en el que se debe asumir la castración, es decir, la partición. Ironías del *destino* o del *designio*. Por esa ironía es posible tratar la divisibilidad de la carta/letra/falo tanto de la parte de Lacan como de la parte de Derrida: es lo más *propio* de la relación entre ambos. Pero nos gustaría desvelar algo más, algo insólito. O, a la manera de F. Vidarte, inventar algo distinto.

Una vía sería la de individuar la presencia de Lacan en *Envois*, pero puede darse el caso de que su nombre propio en un envío más que otro indique allí la ausencia de lo que denominamos «psicoanálisis *lacaniano*». Otras veces la ausencia del nombre podría revelar el efecto de discurso de Lacan. Pero tampoco podríamos seguir esta senda con total seguridad y confianza, pues nos arriesgaríamos, en *apariencia*, a llegar *del todo* (*pas du tout*) a nuestro destino. A nosotros nos interesa escuchar las resistencias —si es que las hubo— en la deconstrucción *derridiana* frente a Lacan, y esto solo sería posible recorriendo la deriva interna, las “rebeldías” espectrales que contaminan y parasitan, que hacen sí que, en *verdad*, no lleguemos a nuestro destino.

Lacan, su nombre, aparece por vez primera en el envío fechado 3/09/1977, a propósito de la fórmula «legado de Freud» y asociado a otro nombre, el de M. Granoff²⁶⁰. Sin embargo nosotros ya supusimos la presencia silenciosa de Lacan en el primer envío que citamos al final de nuestra parte II, del que volvemos a proponer el mismo fragmento:

Sí, tenías razón (*tu avais raison*), en adelante ya no somos, hoy, ahora, en cada instante, en este punto preciso del mapa, sino un minúsculo residuo “dejado a cuenta” (*«laissé pour compte»*): de lo que nos dijimos (*nous nous sommes dit*), de lo que, no lo olvides, hicimos uno del otro (*nous avons fait l'un de l'autre*), de lo que nos escribimos (*nous nous sommes écrit*). Sí, esta “correspondencia”, tienes razón, enseguida nos rebasó, por eso hubiera sido preciso quemarlo todo, todo, hasta la ceniza del inconsciente (*la cendre de l'inconscient*) -y “ellos” (*«ils»*) nunca se enterarán de nada.

²⁶⁰ Derrida J., *ibídem*, pág. 57.

La fórmula *cedre de l'inconscient* pronto se revelará decisiva —y es una de las razones por la que concluimos con esta cita la parte II de nuestro trabajo—. Sin embargo se trata de un envío donde Lacan no aparece, pero en el cual vuelven elementos del encuentro fallido entre ambos: el tener y el dar la razón, «ellos», los que no pueden entender —y entre los cuales podríamos estar también nosotros—, lo que se dijo e hizo el uno del otro, el uno al otro, el uno para el otro. Luego Lacan aparecerá unido al nombre de Derrida cuando éste cita una frase de Barbara Johnson que bien podría indicar nuestro deseo: «*Is it not equally possible to regard what Lacan calls “full speech” as being full of precisely what Derrida calls “writing”?*»²⁶¹ Es el deseo de analogía —sin entrar en lo que Lacan consideraría como *full speech*— nuestro peor peligro y no siempre se habrá evitado. De todos modos, a esta formulación Derrida responde de la siguiente manera:

Irrefutable, te digo: nada que objetar ante semejante plenitud, por burdo que sea, puesto que *no* estaba plena *sino* de usted, *desde entonces*, y de todo de lo que hubiese podido usted objetar en su contra. Es lo que llamo en inglés la lógica de la *pregnancy*, y en francés la *forclusion*, el repudio del nombre de la madre [*forclusion du nom de la mère*]. Dicho de otra manera, usted ha nacido, no lo olvide, y sólo puede usted escribir contra su madre que llevaba dentro ella, junto con usted, lo que le llevó a usted a escribir contra ella, la escritura que implicaba su preñez.²⁶²

Una curiosa forma de inversión —y de eso trata también en el envío en cuestión: del reverso, del *reversement*, el *reverser* y del *reversed*— sobre la cuestión de la forclusión: no del nombre del padre, sino del de la madre. Con este dato, un ocioso analista podría recaer en otro texto —pues todo discurso toma su sentido a partir de otro (discurso)²⁶³—

²⁶¹ Derrida J., *ibídem*, pág. 147. La cita de Derrida se encuentra en *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985, pág. 153.

²⁶² Derrida J., *ibídem*.

²⁶³ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX. ... ou pire, 1971-1972*. Paris, Éditions du Seuil, 2011. ... o peor, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2012, pág. 39. Esta cuestión es de suma importancia para la andadura de nuestro trabajo de tesis, pues para nosotros el psicoanálisis *lacaniano* también toma su sentido a partir de la deconstrucción *derridiana* y viceversa. Por otra parte sabemos que en todo autor hay una serie de “otros” que construyen el andamiaje del discurso. El problema es cuando el “otro”, su presencia e intrusión —o su ausencia y evitación— son del orden de lo sintomático. El caso de Lacan con Freud fue del orden del síntoma y del acontecimiento —posiblemente lo es también Heidegger— y creemos que Derrida juega un papel similar en Lacan, para Lacan. Y a su vez éste hace lo mismo con Derrida. La cuestión de fondo es que, tal y como apuntamos ya en la Introducción de nuestro trabajo, parecería haber una pre-destinación entre el psicoanálisis y la deconstrucción y, obviamente, entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Creemos una *necesidad* el estudio de esta

que dicta lo siguiente: ««Me duele mi madre» [*J'ai mal à ma mère*], como si hablase por y para mí, a la vez en mi dirección y en mi lugar.»²⁶⁴ La frase *J'ai mal à ma mère* puede ser traducida de dos maneras: «me duele mi madre» y «me duele en mi madre». Hablando —¿la chose?— en mi lugar y hacia mí —o el hecho de que «puede usted escribir contra su madre que llevaba dentro ella, junto con usted, lo que le llevó a usted a escribir contra ella, la escritura que implicaba su preñez»—, muestra que al dolor por la madre enferma está, también, contaminado por otro dolor que va mucho más allá de Georgette (la madre de Derrida), un dolor no localizable como, en cierto sentido, puede serlo la madre, su significante, el *signifiant mère*.²⁶⁵ ¿Es esta inversión lacaniana una forma de otorgar la razón sobre el inconsciente como discurso del Otro? Difícil resolución.

Prosiguiendo por esta vía que no transitaremos en profundidad, Lacan aparecerá otra vez en el envío fechado 8/07/1979 a propósito de una frase que el propio Lacan habría pronunciado —oficialmente no, oficiosamente sí— acerca del estar en análisis por parte de Derrida:

Puesto que Lacan no pudo resistir a la misma tentación [de Serge Doubrovsky] cuando la publicación del *Verbier* y de *Fors*, dejándose llevar en pleno seminario (aunque después se retractara de la torpeza cometida, con puntos suspensivos en Ornicar —me gustaría bastante saber qué fue lo que lo obligó a ello pero tengo algunas hipótesis), el rumor se volvía de alguna manera legítimo. ¿Por qué la gente tiene ganas de que alguien esté ensicoanálisis [*ennanalyse*]? ¿Acerca de quién dice uno en estos casos: de no ser cierto hay que inventarlo? Y con eso el asunto se torna “verdadero”: resulta verdad que para Lacan y Doubrovsky, por ejemplo es necesario que yo esté *ensicoanálisis* [*ennanalyse*]. Es preciso partir de ahí y analizar el fenómeno: ¿quién soy yo y qué he hecho yo para que sea ésa la verdad de su deseo?²⁶⁶

relación-sin-relación por lo que hemos escrito hasta ahora y por lo que seguirá. Al menos, es nuestro *deseo*.

²⁶⁴ Derrida J., *Circumfesión* (1991), Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida, óp. cit.* (nota 2), pág. 46.

²⁶⁵ «El trauma sigue siendo traumatizante e incurable porque procede del porvenir. Lo virtual también traumatiza». Cf. Derrida J., *Canallas, óp. cit.* (nota 7), pág. 129. Diríamos que solo lo virtual traumatiza puesto que se trata de algo no esclarecido y todavía recorrido por una tensión, una deriva interna que no permite desbrozar lo traumático: lo que no puede ser asumido, venga éste del pasado o del porvenir, será siempre virtual y habitará asediando. Quizás tal y como lo que se esconde —o lo que habita como saber en reserva— en la frase «*J'ai mal à ma mère*».

²⁶⁶ *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal, óp. cit.* (nota 6), pág. 195.

La vérité de leur désir. Palabras mayores que aparecerán sólo una vez en *La carte postale*. Luego tampoco Lacan aparecerá más en *Envois*, su nombre propio no será mentado más. Por supuesto habrá muchísimas alusiones a Lacan: el falo, el cartero/factor, las jambas, la chimenea. Sobre ésta hay ciertos recorridos que se cruzan y reenvían en *Envois*:

Principios de marzo de 1979.

y si tienes tiempo de buscar por mí las etimologías de *chemin*, camino (caminar, estar en camino o encaminar, todo lo que anda del lado del paso, pero también de la *cheminée*, “andada” pero sobre todo “chimenea”: ya ves lo que ando buscando, por el lado del hogar donde las cosas se queman y por el lado de las jambas y los *jambages*, las piernas, las jambas y los palos de las letras, nel mezzo del cammin de nostra vita [en italiano en el texto]). Sólo si tienes tiempo, gracias [...]²⁶⁷

La cuestión de la chimenea, del hogar y del camino —o paseo—, reenvía a otro envío:

Te envío siempre las mismas tarjetas. S. escribe sobre su pupitre de escriba medieval como sobre un falo o una chimenea. Es difícil saber si tales objetos le pertenecen pero se agita sobre su montura, con ambas manos. La izquierda, probablemente un raspador, irrita el soporte, la otra moja. Dos manos, el bloque mágico (lo destina, cual tarjeta postal, al otro viejo barbón que quiso volver a lo mismo, la anamnesis, veinticinco siglos más tarde, y que, sin decir agua va, borra sin embargo a Sócrates de la escena del Banquete [*weg! fort!*]).²⁶⁸

Hay que desempolvar el camino (*Weg*), la senda oculta que une, envía —a través de veinticinco siglos— el bloque mágico que siempre estuvo ahí y que Freud heredó. Quizás, lejos y escondido (*weg*) recuperamos al Sócrates borrado, *affacé*, allá (*fort*), lejos y oculto (*weg*). El falo contenido en la carta robada, en *souffrance* — ¿lo sabemos?—, es el significante del deseo que siempre estuvo oculto y suspendido en el lugar de la verdad —que *es* la *falta*, pues la verdad falta siempre en su lugar—. Siguiendo este recorrido, estas sendas, nunca saldríamos de un texto como *Envois*. Incluso nunca podríamos acceder a él ni en apariencia, pues la errancia espectral de las palabras, de los envíos, el hecho de que una palabra pueda estar no siempre fechada

²⁶⁷ Derrida J., *ibídem*, págs. 173-174.

²⁶⁸ *Ibídem*, pág. 33.

—incluso cuando se la localiza allí donde falta en su lugar— hará sí que nos enfrentemos solo a retornos, a espectros²⁶⁹.

El retorno o el regreso (*retour*). Así comienza —si es que no ha comenzado desde siempre— el penúltimo envío que borra el hecho de que

Ello [el don de la letra: *data littera*] nos pondría en la pista de la primera palabra, de la inicial o del incipit de una carta, de la primera letra [*lettre*] de una carta [*lettre*] —pero además de un don o del envío.²⁷⁰

Sobre la fecha —breve rodeo necesario— Derrida escribirá lo siguiente: «Debe borrarse [la fecha] para hacerse legible, hacerse ilegible en su misma legibilidad.»²⁷¹ ¿Qué es el significante que falta en su lugar sino la palabra —o *lettre*— relevada o revelada —diríamos: relevada en cuanto revelada y viceversa—? Allí donde es relevada, revela. Allí donde revela, es relevada pues comienza su borradura. Quizás solo la *ceniza* a la vez que releva, revela. Pero no adelantemos acontecimientos.

Afirmábamos que el penúltimo envío —pues el “último” envío borra el *ergon* inscribiéndose en el soporte del libro— es un retorno. ¿Un retorno a qué y de dónde?

Me preguntaré qué ha significado, desde mi nacimiento o más o menos por entonces, *girar en torno* [*tourner autour*]. Seguiré hablándote, y de ti, nunca me dejarás pero me volveré muy joven y se tornará la distancia incalculable.²⁷²

«Girar en torno» desde el nacimiento —algo fechable en tanto que localizable, ¿pero significa acaso que una palabra esté *siempre* fechable?. Nosotros también podríamos girar en torno a este texto sin llegar siquiera a su umbral de acceso, dejándonos llevar a la deriva por las letras y las palabras hasta que, siempre en el mismo envío, leemos:

²⁶⁹ Derrida J., *Schibboleth. Para Paul Celan*, *óp. cit.* (nota 241), págs. 29 y sigs. No creemos, como se afirma, que una palabra *siempre* esté fechada, a menos que no entendamos por fechada su localización. Pero ésta, a su vez, estará contaminada por una deriva interna —la errancia espectral de la cual el mismo Derrida trata en *Schibboleth*— que hará sí que una palabra nunca estará, como tal, en *un* tiempo. Somos conscientes que estas conclusiones —aproximativas— darían espacio para un trabajo mucho más largo puesto que el mimo Derrida volverá sobre la cuestión, cf. Derrida J., *ibídem*, págs. 32.

²⁷⁰ Derrida J., *ibídem*, pág. 32.

²⁷¹ *Ibídem*, págs. 31-32.

²⁷² *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 242.

Mañana aún te escribiré, en nuestra lengua extranjera. No recordaré ni una sola palabra y en septiembre, sin haber siquiera vuelto a verla, quemarás la quemarás [*brûleras*], tú, tienes que ser tú.²⁷³

El espacio blanco — ¿quizás una represión o incluso una forclusión?— donde algo muestra su borradura —un nombre, un adjetivo, un verbo, un signo ortográfico, una letra, etc.,... o nada— nos asedia. Nos asedia *el* secreto —el espacio blanco que no interrumpe la cadena del sentido y por la cual nos sentimos concernidos—, *en* el secreto —envíos que, estando fechados, no se sabe si empiezan y terminan en las fechas que leemos—. Entonces retornamos, giraremos en torno (*tournerons autour*) al fuego, a las cenizas, al «tú quemarás» y volverá hacia nosotros aquello que siempre estuvo operando tal como lo hace un goce secreto: la ceniza del inconsciente. Ella —*la cendre de l'inconscient*— solo aparece en el “primer envío” —lo cual indica con demasiada evidencia, en esta vuelta circular ficticia, que nos apoyamos en el psicoanálisis *lacaniano* que dicta, acompañado por otros espectros (Hegel, Freud, Kojève,... siempre habrá más), “el trayecto circular de la carta”—. Pero este primer envío —que no lo es incluso si lo fuera— se destina al último que desajusta el *ergon*, pues si en el primero leemos:

Parezco un mensajero de la antigüedad, sobre un corcel, el correo de lo que nos entregamos, apenas un heredero, un heredero lisiado, incapaz aun de recibir, de medirse con aquello que tiene bajo su custodia, y corro, corro para llevarles una noticia que debe permanecer secreta [*qui doit rester secrète*], y caigo todo el tiempo [*et je tombe tout le temps*].²⁷⁴

Nosotros *caemos* con él²⁷⁵ —si es que es solo un «él» el que escribe— en el momento que el envío de la contraportada (19/11/1979) escribe:

Leías una *cartadeamor* (*lettredamour*) de estilo un tanto retro, la última de la historia. Pero todavía no la has recibido. Si, por falta o por exceso de dirección ¿o de destreza?, se presta a caer en todas las manos: una tarjeta postal, una carta abierta donde el secreto

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ibidem*, pág. 17.

²⁷⁵ Y tratamos de hacer caer juntos a Lacan y Derrida —F. Vidarte nos mostró que no estamos solos— mediante otros significantes: deconstrucción *derridiana* y psicoanálisis *lacaniano*.

aparece pero indescifrable [*le secret paraît mais indéchiffrable*]. Puedes tomarla o hacerla pasar, por ejemplo, por un mensaje de Sócrates a Freud.

¿Qué quiere decirte una tarjeta postal? ¿Bajo qué condiciones es posible? Su destinar te atraviesa, ya no sabes quién eres. En el instante mismo en que con su dirección interpela [*où de son adresse elle interpelle*], a ti, únicamente a ti, en lugar de reunirse contigo te divide o te separa [*elle te divise ou elle t'écarte*], en ocasiones te ignora. Y gusta y no te gusta, hace contigo lo que quiere, te toma, te deja, te da.

Del otro lado de la postal, mira, se te hace una proposición, S y p, Sócrates y plato. Por una vez el primero parece escribir, y hasta eso, con la otra mano raspa. Pero ¿qué hace Platón a sus espaldas con el dedo en alto? Mientras te entretiene dándole vueltas en todos los sentidos, la imagen te da vueltas a ti cual una carta, y de entrada te descifra, pre-ocupa [*préoccupe*] el espacio, te proporciona las palabras y los gestos, todos los cuerpos que crees inventar para acotarla. Te encuentras, tú, sobre su trayecto.

El grueso soporte de la tarjeta, un libro pesado y ligero, es también el espectro de esta escena, el análisis entre Sócrates y Platón, inscritos en el programa de otro más. Como quien dice la buenaventura, un “fortune-telling book” está atento a-lo-que-debe-suceder [*ce-qui-doit-arriver*], especula en torno a ello, y sobre lo que debe llegar, sobre lo que eso puede efectivamente querer decir, *llegar, deber llegar, dejar o hacer llegar, destinar, enviar, legar, heredar*, [*arriver, devoir arriver, laisser ou faire arriver, destiner, adresser, envoyer, léguer, hériter*] etcétera, en caso de que eso signifique aún, entre el aquí y el allá, lo cercano y lo lejano, *da und fort*, el uno o el otro.

Ubicas el tema del libro: entre los correos y el movimiento analítico, el principio de placer y la historia de las telecomunicaciones, la tarjeta postal y la carta robada, en suma la transferencia [*transfert*] desde Sócrates hasta Freud y más allá. Ésta sátira de la literatura epistolar debía estar repleta: de direcciones, de códigos, postales, misivas en clase, de cartas anónimas, todo ello librado a tantos modos, géneros y tonos. Me propaso también aquí con fechas, firmas, títulos o referencias, la lengua misma [*la langue même*].²⁷⁶

Ya no se dan los espacios blancos de 52 signos. Parecen superfluos allí donde un envío *parergonal* en el marco de la contraportada, «separado del adentro integral —del *ergon*, pero también del afuera»²⁷⁷ — escribe, se escribe, que no hay secreto pues éste aparece en su ser indescifrable (*mais indéchiffrable*) ya que la carta, «que con su dirección interpela», nunca llegará a ti puesto que te dividirá o te separará o, incluso, si llegara, no

²⁷⁶ Envíos, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), contraportada.

²⁷⁷ *Parergon* (1974-1975), en Derrida J., *La verdad en pintura*, *óp. cit.* (nota 89), pág. 72.

llegaría nunca²⁷⁸. Es así como Lacan —ya lo comentamos— interpreta el trayecto de la carta robada de tal manera que, llegando a su destino, no llega completamente: el significante del deseo solo concierne al sujeto barrado y no al semblante de la Reina. Derrida, su efecto de discurso que es para nosotros la deconstrucción *derridiana*, interroga el envío y el destino como una herencia:

[...] la historia de la filosofía, como la literatura, cuenta con la carta, esencialmente, aunque la deje al margen, aunque en ocasiones *finja considerarla como un género secundario* [subrayado nuestro]. Los guardianes de la tradición, los profesores, los universitarios y los bibliotecarios, los doctores y autores de tesis sienten una tremenda curiosidad por las correspondencias, las cartas, las letras (¿por qué más puede uno sentir curiosidad, en el fondo?), por el t.p., por el texto privado o público (distinción sin pertinencia en este caso, de ahí la tarjeta postal, t.p. semiprivado y semipúblico, ni una cosa ni la otra, que no necesitó esperar la tarjeta postal *stricto sensu* para definir las leyes del género, de todos los géneros), curiosidad por los textos enviados, remitidos, dedicados por un firmante determinable a un receptor específico [...] te enseño el placer, te señalo el límite y las paradojas del *apeiron*, y *todo empieza, como la tarjeta postal, por la reproducción* [subrayado nuestro]. Sophie y su séquito, Ernst, Heinde, yo mismo y compañía le dictamos a Freud que le dicta a Platón que le dicta a Sócrates, y este mismo, leyendo hasta el último (pues él es quien me lee, como puedes verlo aquí, ves lo que se escribe en su tarjeta en el sitio que él raspa, es para él para quien se escribe aquello que dentro de un rato firmará), seguirá remitiendo al destinatario. Poner el sello sobre el timbre, matasellar, ya no se oye claramente a nadie, depósito legal, la ley dicta la ley pero tú sigue persiguiendo al destinatario y al remitente. Corre en círculos, pero te prometo que tendrás que correr cada vez más aprisa, a una velocidad sin proporción alguna con la de aquellas viejas redes, o en todo caso de sus imágenes. Se acabó, lo postal, en todo caso esta época de lo destinal y del envío (del *Geschick*, diría el viejo aquel: todo se da allí, una vez más, y no eludiremos Friburgo, dicho sea de paso. *Geschick*, es el destino, claro está, y por ende todo lo que atañe a la destinación tanto como a lo destinado, e incluso a la “suerte” -significa “suerte”, como ya sabes, y hemos llegado cerca del *fortune-telling book*. También me gusta que esa palabra de *Geschick*, por la cual todo pasa al fin y al cabo, inclusive el pensamiento de la historia del ser como dispensación, inclusive el don del “*es gibt Sein*” o “*es gibt Zeit*”, me gusta que esa palabra exprese también la adresse, no la dirección del destinatario sino la destreza de quien tiene maña para lograr esto o aquello, un poco de suerte, también, lo que un

²⁷⁸ Quizás llegando y descifrando su llegada es como se hará ilegible, indescifrable.

diccionario llama el “chic” -¡no es invento mío! Y *schicken*, significa enviar, despachar, mandar o hacer llegar, etc.²⁷⁹

Un libro sobre el envío y la herencia, el envío de la herencia, la transmisión, la destinación, la transferencia. Algunos de estos aspectos los encontramos ya escritos en el breve cuento de Kafka que ya citamos y que encabeza y dirige nuestro camino, *El mensaje imperial*, en el que el envío y su imposible llegada *pueden* llegar a su destino: pero sería el mensaje de un muerto a alguien que sueña y entonces si llegara, no llegaría nunca. ¿Acaso la transferencia no está asediada por este espectro que, a su vez, asedia la comunicación y las telecomunicaciones con su repetición, sus impresiones y reediciones sin original? En breve volveremos sobre este asunto.

«Podrían ustedes leer estos envíos cual si se tratara del prefacio para un libro que nunca escribí.»²⁸⁰ Así comienza el prólogo de *Envois* para indicar que los textos que componen este libro singular —pues también se refiere a *Spéculer*, *Le facteur* e *Du tout*— tratan de conservar la memoria del proyecto irrealizado: la remisión del psicoanálisis freudiano —no del lacaniano pues como ya sabemos éste es para Derrida un pensamiento, un discurso— a la teoría general del envío, a la cuestión de la destinación. Quizás el psicoanálisis trató solo de esto: la destinación —y es por la transferencia que hay inconsciente y no viceversa—. Si escribiéramos que el inconsciente *es* transferencia, considerando los últimos desarrollos que postulan un inconsciente real y no transferencial, podríamos ser acusados de anacronismo, de un cierto retraso en la escena lacaniana. En este aspecto Derrida, la deconstrucción *derridiana*, ayudaría al psicoanálisis a sondear algo que se pretende ya conocido —la transferencia— y mostrar que si hay inconsciente es porque éste es la memoria que surca las lejanías del ser humano, los espacios no sondeados del tiempo, lo que preocupa hacia el pasado y desde el porvenir.

En un texto tan in-soportable como *Envois* —pero que nos concierne tal y como si presagiáramos, de alguna manera, un «*tu m'en vois*», «tú me ves» al margen de lo que allí está concernido: el psicoanálisis—, es difícil encontrar rutas de acceso y el *abrirse paso* (*frayage*) forzoso nos conduciría a un extravío. En la pesquisa del psicoanálisis *lacaniano* —si es que hay algo así— en *Envois* —si es que lo hay—, una vía a tratar sería la del *goce*. En efecto el texto —breves cuestiones de marco— pertenece a una época

²⁷⁹ *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 66-67.

²⁸⁰ Derrida J., *ibídem*, pág. 13.

determinada del autor, un tiempo en el cual ciertos significantes recorrían sus obras: *coupure*, *quiasme*, *invagination*, etc. Son todos términos que están presentes en *Envois* y su diseminación —así como su etimología y polisemia— no siempre se podrá recorrer. Habrá un resto que escapará, lo cual complicará aún más si cabe un texto que de continuo se desliza entre las manos.

¿Qué hay del goce en *Envois*? *Il y a là jouissance*? Y si la hubiera, ¿tendría alguna correlación con el discurso de Lacan? También en este caso el laberinto es infinito:

[...] durante el postre, casi sin transición, me dijo que sólo podía gozar con otro. No entendí inmediatamente la sintaxis de su frase. — ¡Pero claro, tiene que ser otro! Y ella estalla en carcajadas al entender lo que yo no entendía. Entonces me explica lo que ella vivía como una deliciosa patología de la cual no estaba segura de poder, en realidad de querer curarse: todo era puesto en escena, desde el principio, para que en el último momento ella pensara, imaginara, convocara, cómo decirlo, hiciera presente a otro que no era ese otro que en ese momento gozaba dentro de ella. Ella no sabía si lo hacía adrede pero vivía como una fatalidad la necesidad de destinar su goce al ausente [*destiner sa jouissance à l'absent*], que además no era siempre el mismo, ya que el otro del otro siempre podía ser otro más. Se trata naturalmente, y aquí tengo que citarla, de un “incremento” de goce siempre disponible [*un «surcroît» de jouissance toujours disponible*], y de una “privación mortal”.²⁸¹

El «incremento de goce siempre disponible», citando a la otra que explica que amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es —siempre el falo, siempre el falogocentrismo—, es el plus de goce: el goce (desde siempre perdido) a recuperar. Con el *otro* tratamos de encontrar fundamento:

Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir la de la identificación [...] El amor es impotente aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos* [*d'eux*]. ¿La relación *de ellos* [*d'eux*], quiénes? —dos [*deux*] sexos.²⁸²

²⁸¹ *Ibidem*, págs. 64-65.

²⁸² Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 237), pág. 14.

«Destinar su goce al ausente», ¿al Otro —a través de otro cualquiera—? A este propósito, preguntándonos acerca del envío y la destinación del goce, ¿sería posible pensar que la época presente —capitalista— haya conseguido temporizar, diferir el encuentro de la pulsión con la cosa de su satisfacción? ¿Es este el secreto de un sistema del cual no se ve el relevo pues los lugares (factor tópico) de las fuerzas (factor dinámico) están desligados de un beneficio (factor económico) que, por otra parte, es incomprensible? Quizás, como dicta este envío:

¿Crees que el éxtasis, lo que llaman el orgasmo, y el sincrónico, hágame usted el favor, elimine lo que en la diferencia de horarios nos sujeta? Yo no. Una de las más sublimes locuras de Alcibíades, el final de la *Pompas fúnebres*, creo, un elogio sobrio y ardiente, una visión mística razonada, como a mí me gusta, del goce anacrónico: brindarle al otro el tiempo, brindárselo para que goce solo (ah, ante ti, por supuesto, pero ¿qué significa? ¿ante ti y gracias a ti?), sería el don de amor más puro, el único, el intempestivo, cuando te quedas solitario en la orilla. La sincronía, lo contemporáneo, constituye la atracción de todas las vulgaridades ¿no crees?²⁸³

¿Crees? ¿No crees? Y nótese la relación entre el deseo, *eros*, y la muerte, *tanatos*. Creemos con él, tanto más cuando, en el siguiente envío, leemos:

Vuelvo del Departamento, apenas una carta tuya, cuánto tarda, y es la que habías enviado antes de mi partida. Este desfase me mata, también me hace vivir, es el goce mismo [*Ce décalage me tue, il me fait vivre aussi, c'est la jouissance même*]. [...] Y tienes razón, la interpretación “exacta”, experta, de S. y p. no cambiará nada. El icono está allí, mucho más amplio que la ciencia, el soporte de todas nuestras fantasías [*L'icône est là, beaucoup plus vaste que la science, le support de tous nos fantasmes*] [...]. Padezco (pero como todo mundo ¿no? al menos yo lo estoy al tanto de ello) de una verdadera patología de la destinación: siempre me dirijo a alguien distinto (¡no, a alguien más!), pero ¿a quién? Me absuelvo pues hago notar que eso depende, antes que de mí, del poder, trátese del signo del que se trate, el “primer” trazo, la “primera” marca, hacerse notar, precisamente, hacerse repetir, y por ende dividir, desviar de cualquier destino singular, y eso por su posibilidad misma, por su dirección misma. Es

²⁸³ Envíos, en Derrida J., *La tarjeta postal*, óp. cit. (nota 6), pág. 113.

su dirección la que lo convierte en una tarjeta postal que multiplica, hasta ser muchedumbre, a mi destinataria.²⁸⁴

El goce mismo, el desfase que da vida y muerte, comparte el espacio de una confesión acerca de la patología — ¿verdadera?— de la destinación: dirigirse siempre a alguien distinto —al otro del otro— en aras del poder hacer(se) repetir instituido por la marca primera. La posibilidad de la repetición, la iterabilidad es lo que determinará la multiplicación del destino y del destinatario. Habrá siempre más de uno en el deseo de ser (el) Uno. Podríamos recorrer a lo largo de las páginas que componen *Envois* la palabra «goce» o «gozar» y no terminaríamos nunca la diseminación hacia otros envíos. Necesitamos, pues, de otra palabra —como en la «cripta» evocada por N. Abraham y M. Torok—.

¿De qué se trata en psicoanálisis? ¿Qué trata el psicoanálisis? Un sujeto que habla (su sufrimiento) a través de una discordancia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación —los dos dirigen pero uno trata de *hacer llegar* su querer-decir y el otro de *destinar* para que el sujeto supuesto saber *herede*—. Pero el psicoanálisis, como práctica terapéutica, tiene una teoría del conocimiento. En la nota 158 de la parte II del presente escrito hicimos referencia a la teoría del objeto en Freud, de cómo la prueba de realidad no consiste en encontrar *en* la realidad un objeto que corresponda a lo que el sujeto se representa, sino en *volverlo* a encontrar. El objeto de satisfacción no puede ser sino alucinatorio —escribimos— porque se dio en un tiempo en que la demarcación entre lo exterior y lo interior no existía como tal —no había surgido lo que se define como un «yo» pero sí lo que, con posterioridad, se definirá como placer/desplacer—. Será siempre un objeto perseguido e imposible —o posible *como* nostalgia— porque como tal, ese objeto de satisfacción, nunca estuvo en (su) origen. La paradoja —un objeto perseguido desde siempre sin haber estado nunca *ab origine*— podrá ser explicada si escudriñamos la teoría de Freud, en tanto que la práctica analítica lo requiere. Ello se da, como nos lo recuerda Lacan en su séptimo seminario²⁸⁵, desde el *Proyecto de psicología* (1895), obra nunca publicada por Freud —rechazada más bien— y que acaparó el interés de Derrida en *Freud et la scène de l'écriture*. Lacan comenta el pasaje que aquí reproducimos:

²⁸⁴ *Ibidem*, págs. 113-114.

²⁸⁵ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*. Paris, Éditions du Seuil, 1986. *La ética del psicoanálisis*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988, págs. 67-68.

Y así el complejo del prójimo [*Komplex des Nebenmenschen*] se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo [*als Ding beisammen leibt*], mientras que el otro es *comprendido* por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio.²⁸⁶

El acento es puesto por Lacan en que todo lo que se articula como *Lust* o *Unlust* tiene que ver con lo comprendido (*verstanden*) —subrayado en el texto por Freud—, de aquello que constituirá las primeras representaciones (*Vorstellungen*) del sujeto. Lo demás es *das Ding*, lo que queda extraño, extranjero (*Fremde*). Lacan pone el acento en *eso* que «se mantiene reunido como una cosa del mundo», *das Ding*, el Otro absoluto, lo que se trata de volver a encontrar²⁸⁷ aun como imposible. ¿De esta nostalgia se trata en los *Envois*? La palabra no aparece en los *Envois*, pero sí en *Le facteur* a propósito del falo:

Hay otros cuentos de Poe donde se expresa, aunque en otra modalidad, más suavizada, la nostalgia del falo materno y el reproche a la madre por haberlo perdido. En primer lugar, por extraño que pueda parecer, *La carta robada*.²⁸⁸

La nostalgia de un objeto perdido desde siempre y que solo se puede reencontrar mediante un artefacto: la equivalencia del *Phallus der Mutter* con un fetiche. Tampoco será la nostalgia una posibilidad de abordaje de *Envois* a partir del psicoanálisis *lacaniano*. ¿Esta necesidad de abordaje responde acaso a una voluntad de analogía y similitud entre ambos? (No) del todo (*pas du tout*).

²⁸⁶ Freud S., *Obras completas vol. I*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1981, pág. 376.

²⁸⁷ Lacan J., *La ética del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 285), pág. 68.

²⁸⁸ *El factor de la verdad en Lacan*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 419.

§7. *Telepathischen Traum*

«Es que nunca tuve un sueño telepático [*telepathischen Traum*].»²⁸⁹

La palabra «telepatía» solo aparece una vez en *Envois*²⁹⁰, pero al “argumento” le está consagrado otro texto paralelo a aquél, *Télépathie*²⁹¹. También en éste caso nos encontramos frente a un texto inclasificable y lleno de enigmas —donde no faltan los 52 espacios vacíos que borran todo o nada— que interroga, en apariencia, el interés de Freud por el fenómeno de la telepatía (del griego τῆλε —*tēle*—, «lejos» y παθέειν —*pathéein*—, «afecto», «pasión», «sufrimiento»), según el cual dos personas lejanas se encuentran en el mismo tiempo bajo la impresión de un idéntico pensamiento. Freud dedicará dos escritos a esta cuestión, el primero redactado en 1921 y publicado solo veinte años más tarde con el título que le asignó la *Gesammelte Werke* de *Psicoanálisis y telepatía*. El segundo, publicado en vida y titulado por el autor, es *Sueño y telepatía*²⁹². Además contamos con una de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, la 30ª, *Sueño y ocultismo* (1933 [1932])²⁹³.

²⁸⁹ *Sueño y telepatía* (1922), en Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *óp. cit.* (nota 22), pág. 189.

²⁹⁰ *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 37. Aparecerá otra vez como advervio, cf. pág. 99 (envío fechado 10/09/1977), como sinónimo de «fantasmal» (en el original no encontramos la forma «*fantasmatique*», sino «*fantomatiquement*»).

²⁹¹ Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, *óp. cit.* (nota 1), págs. 237-270. En nota al primer envío fechado 9/07/1979, Derrida escribe lo siguiente: «Publico semejante avance probablemente para acercarme a algo que todavía hoy permanece para mí inexplicable. Estas postales y estas cartas habían devenido para mí inaccesibles, al menos materialmente, y de manera aparentemente accidental, en un determinado momento. Ahora, ellas habrían debido figurar, en el estado de fragmentos y conforme al dispositivo antes adoptado, en los *Envíos* [...] Todavía de manera aparentemente fortuita, los he encontrado muy cerca de mí, pero demasiado tarde, dado que los borradores del libro [*La carte postale*] ya habían sido reenviadas por segunda vez. Quizás se hablará de omisión por «resistencia» y otras cosas similares. Seguramente, ¿pero resistencia a qué? ¿A quién? ¿Dictada por quién, a quién, cómo, según qué vías? De este paquete de envíos cotidianos todos llevan la fecha de la misma semana, extraigo por ahora solo una parte, por falta de espacio. Y también de tiempo —y en lo que se refiere al tratamiento al cual tuve que someter esta correspondencia (clasificación, fragmentación, destrucción, ecc.), el lector interesado podrá ir a la página siete y siguientes de los *Envíos*», cf. pág. 237. La página 7 de la edición original de *La carte postale* corresponde al comienzo de una suerte de prólogo fechado —al final y no al principio como lo están todos los envíos— 7/09/1979. *Envíos*, pero no creemos que sea esencial para su comprensión, “comienza” en la fecha 3/10/1977 y “termina” el 19/11/1979. Los envíos que componen *Telepatía* van del 9/07/1979 al 15/07/1979. En éstas fechas los *Envíos* portan como datación «Entre el 9 y el 19 de julio de 1979», cf. Derrida J., *Envíos*, en *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 196-199. Si bien es probable que la datación de los envíos que componen *Télépathie* no carezca de importancia, así como su inserción en *Envíos*, suscribimos la cuestión de la fecha a lo que Derrida dictamina en *Schibboleth* sobre la datación de algunos poemas de P. Celan: «A la vez esencial e inesencial. Este a la vez tiene que ver, tal es mi hipótesis, con la estructura de la fecha», cf. Derrida J., *Schibboleth. Para Paul Celan*, *óp. cit.* (241), pág. 35.

²⁹² Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, *op. cit.* (nota 22), respectivamente págs. 165-184 y 185-211.

²⁹³ Freud S., *Obras completas vol. XXII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1979. Es muy posible, aunque no entraremos en mayores detalles, que el paciente del caso relatado en

En este aspecto hay una gran diferencia entre Derrida y Lacan en relación a Freud: para el primero, como veremos, supondrá un encuentro con el otro y la sola posibilidad de análisis —esto es, de un análisis que se sabe interrumpida: la *téléanalyse*²⁹⁴. Para el otro la telepatía será un interés para el cual el adjetivo «esporádico» es incluso altisonante: brevísimas alusiones en *L'aggressivité en psychanalyse* (en relación a la magia) y *Fonction et champ* (en relación al discurso del Otro), en un Coloquio en Bonneval en 1960 titulado *Position de l'inconscient* (donde, en un lapso, se relaciona la telepatía con la memoria incorporada), un chiste en *Radiophonie* —del cual diremos más pero que anticipamos: *télépâtisse* y cuya traducción al español («teletapice») es su borradura, pues *pâtisse* es la primera persona singular del presente subjuntivo del verbo *pâtir*, sufrir—. Y, finalmente, en una entrevista de 1976 con M. Gérard Lumeroy²⁹⁵ acerca de un caso clínico de psicosis.

Se podría suponer que las posturas freudianas en relación a la telepatía se resumen en lo siguiente: si bien no se puede excluir una transferencia por vías no sondeadas por nosotros, no es cualquier cosa lo que se transfiere, sino que se trata siempre de un deseo extremadamente poderoso²⁹⁶. Estaríamos siempre en los confines del cumplimiento de deseo y de las primeras identificaciones que forman al yo del sujeto y no se podría decir si un sueño cumpliría las condiciones de «sueño telepático»: comunicar al soñante algo que ocurre al mismo tiempo en otro lugar a través de un saber que puede ser colegido por otra parte. Es decir que solo cuando se habrá dilucidado a fondo la regla compositiva de un sueño —sus condensaciones, sus desfiguraciones, su dramatización y, sobre todo, el cumplimiento de deseo— donde se comunicaría un suceso que ocurre en otro lugar y nada estará ya incluido en el saber en reserva de todo sueño, entonces se podrá hablar de un hecho telepático. Definimos «saber en reserva» a todo lo que está estructurado para el sujeto en su fantasma —es decir, la relación con el objeto *a*— que, traducido al lenguaje freudiano, son los restos de libido todavía adheridos a puntos de fijación de la primera infancia del sujeto y que se rigen por el *Nachträglichkeit* —y cuya *economía* sigue siendo todavía un misterio—. Hasta que no

Sueño y ocultismo sea Serguéi Konstantínovitch Pankéyev, el «hombre de los lobos», cf. Torok M., “L’occulté de l’occultisme”, *Cahiers Confrontation*, 10 (1983), págs. 153-171.

²⁹⁴ Derrida J., *Psyché. Invention de l’autre*, op. cit. (nota 1), págs. 243.

²⁹⁵ En orden: *La agresividad en psicoanálisis* (1948), en Lacan J., *Escritos*, op. cit. (nota 109), pág. 115; *Función y campo* (1953), en Lacan J., *ibídem*, pág. 256; *Position de l’inconscient au Colloque de Bonneval* (1960), publicado en *L’inconscient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pág. 159; en *Radiophonie* (1970), en *Otros escritos*, op. cit. (nota 4), pág. 427; en «Entretien avec M. Gérard Lumeroy», *Le Discours Psychanalytique*, 1992, n° 7, págs. 58, 81-91.

²⁹⁶ Freud S., *Obras completas vol. XVIII*, op. cit. (nota 22), pág. 176.

se analice a fondo la *escena* de la elección de objeto —y todo lo que se orchestra desde allí según distintas vías: recuerdos encubridores, repeticiones, actos fallidos, fobias, histerias, obsesiones, etc.—, no se podrá afirmar nada a favor ni en contra de la telepatía.

En la conferencia titulada *Sueño y ocultismo* la cuestión se centrará más sobre la relación entre transferencia (*Übertragung*) y telepatía, sobre la inducción del pensamiento —tal y como un correlato psíquico sin hilos— exento, por así decir, de telegrafía²⁹⁷. Freud, en esta conferencia, se muestra más dubitativo y trata de abordar la cuestión sin filtrarla por el tamiz del sueño como saber en reserva que vehiculizaría el surgimiento de un pensamiento que pareciera un hecho telepático. La conclusión de la conferencia es que no se puede descartar la transmisión del pensamiento en el espacio sin los típicos medios utilizados.

Lacan, por su parte, reconducirá siempre todo a la palabra y al Otro como lugar de aquélla: «El mismo Freud se dejó captar por este *enfant perdu* del pensamiento: que éste se comunica sin palabras»²⁹⁸. Para ello hablará de *télépâtisse*, jugando con el verbo *pâtir*, sufrir. En definitiva, si Freud dudaba en el hecho telepático por no poder descartar que ese saber transmitido sin prótesis ya estuviera depositado en los procesos que componen al sueño, Lacan hará lo propio —sin profundizar demasiado— reduciendo el hijo extraviado del pensamiento a una cuestión significativa —desplazando la cuestión, pues si el significante no es un prótesis para la transmisión del pensamiento, sino su condición de posibilidad, no se profundiza sobre la transmisión del significante por vía telepática—. Solo en la confrontación con una psicosis en la cual pareciera que se dieron fenómenos telepáticos, Lacan decide entrar un poco más en detalle, pero finalmente hablará de *paroles imposées* que invaden al sujeto psicótico en cuestión —una vez más el campo del Otro. No podremos entrar en el detalle del funcionamiento de la telepatía en Freud y Lacan (por qué al primero le interesó y por qué al segundo le dejó bastante indiferente), pero lo que sí hay que subrayar es que el fenómeno de la telepatía es considerado por ambos en relación a lo que más les concierne: el sueño y la posibilidad de sueños telepáticos o, en el caso de Lacan, la psicosis. No hay para ellos un en sí de la telepatía que se pueda estudiar considerando solo la cuestión de la

²⁹⁷ A este propósito, citamos nuevamente a Lacan: «Resultaría de ello [del silogismo por el cual, si todo hombre es mortal y Sócrates es un hombre, entonces éste es mortal] que la muerte se administre como el resto, y por y para los hombres, pero sin que ellos estén del mismo lado en lo que concierne a la telepatía que vehiculiza una telegrafía, la que el sujeto, en consecuencia, no cesa de embarazar.» Cf. *Radiofonía* (1970), en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 4), pág. 427.

²⁹⁸ *Ibidem*.

transmisión de pensamiento sin una estructura previa —la onírica y su regla compositiva y la psicosis y su estructura cognoscitiva²⁹⁹.

¿Qué ocurre con Derrida —lo cual no indica que hayamos terminado con Freud y Lacan? Se trata, quizás, de tocar la cosa:

[...] y nosotros, no habremos avanzado de un paso en este tratamiento del envío (la adestinación [*l'adestination*], la destinerrancia [*destinerrance*], la clandestinación [*clandestinacion*]) si entre todas las telecosas [*téléchoses*] no fuéramos a tocar a Telepatía en persona.³⁰⁰

Nos parece un punto decisivo pues se escribe —no se sabe a quién— de la lejanía de las cosas y de la imposibilidad de las mismas, es decir que entramos en los dominios de la nostalgia: el retorno al hogar, el camino hacia el habitar familiar, el ir para morar en la cercanía de alguien ya contaminado por el «voy», «vengo», «retorno». Y luego el dolor, la tristeza que a la destinación o al deseo violento de (re)tornar, le está unido.

Sin embargo para Derrida la cuestión de la telepatía también tiene que ver con aquello que pasa —o no— en nuestro fuero (*for*) interior donde, en el poder pensar algo entre sí, somos sorprendidos por el otro. Quizás, la conocida sentencia lacaniana por la cual el inconsciente es el discurso del Otro no estaría tan alejada de lo que Derrida escribe: «Difícil imaginar una teoría de aquello que todavía llamamos el inconsciente, sin una teoría de la telepatía. No se pueden ni confundir ni disociar»³⁰¹ Lacan, estamos casi seguros, la acataría en todo, salvo una inversión: la teoría del inconsciente como discurso del Otro haría posible lo que se define como telepatía, incluso de la transferencia de pensamiento (*Gedankenübertragung*). ¿Qué sucedería si nos

²⁹⁹ Freud, sin duda, no la descarta, pero siempre será considerada en relación al psicoanálisis: el sueño como vía privilegiada al inconsciente y la transferencia.

³⁰⁰ Derrida J., *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit. (nota 1), págs. 247. Traducción nuestra. Es el envío fechado 10/07/1979 al que volveremos más adelante. Merecería abrir un largo paréntesis sobre la cuestión de la nostalgia en Derrida y confrontarla con lo que dijo en *L'animal que donc je suis* a propósito de la nostalgia (*Heimweh*) en Heidegger como la tonalidad fundamental del filosofar (*Grundstimmung des Philosophierens*), cf. Derrida J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, págs. 171-173. Por otra parte se debería abrir un paréntesis sobre la «teleiopoiesis» (*téléiopoïèse*) como «estructura mesiánica» (*structure messianique*), cf. Derrida J., *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, op. cit. (nota 15), págs. 50-55, 61-62. No deja de ser sintomática la conjunción entre el nombre y el adjetivo.

³⁰¹ Derrida J., *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit. (nota 1), pág. 247. La primera vez que la fórmula «l'inconscient est le discours de l'Autre» se encuentra en un texto escrito de Lacan, es en el *Seminario sobre "La carta robada"* (1956), cf. Lacan J., *Escritos*, op. cit. (nota 109), pág. 27.

encontráramos en disposición de una «*téchne telepathiké*»³⁰²? ¿Sería esa la única posibilidad de llegar a las cosas, al otro? El llamado parece ser el mismo: «Tú te quedarás conmigo, no es cierto, tú me dirás todavía la verdad»³⁰³.

¿De qué verdad se trata? No será la verdad de la carta robada tan analizada por Derrida como castración —que no es otra cosa para Lacan que la *manque-à-être* y por ello la verdad de la verdad no puede más que ser la falta (de la verdad) en su lugar. ¿Qué diferencia hay entre la *Telepathie* y el *Gedankenübertragung*? Pongamos el acento, como lo pone Derrida, en que Freud niega haber tenido un sueño telepático —y no una experiencia telepática—. El material, a diferencia de lo que sucede con la *Traumdeutung*, no es de Freud, sino de terceros. En todo aquello que Freud analizó como posible suceso telepático siempre se pudo encontrar un atisbo de saber en reserva —un deseo, un recuerdo de cobertura—. Estas conclusiones están alejadas del real interés que Freud sintió por la telepatía, y Derrida hará una lectura sintomática de los escritos de Freud relacionados con la telepatía y de algunas cartas con Jones sobre el argumento. Incluso llegará a sugerir que la telepatía representa un cuerpo extraño —es también la palabra que utilizó Freud: *Fremdkörper*³⁰⁴— en el yo: «*Moi, la psychanalyse, j'ai un corps étranger dans la tête*»³⁰⁵. ¿Representa la telepatía para el psicoanálisis una suerte de división interna, el alojamiento dentro de sí de un cuerpo extraño/extranjero que la desestabilizaría? Es la conclusión aparente de *Télépathie* en relación a Freud y el psicoanálisis: «[...] *la télépathie, c'est l'interruption de la psychanalyse de la psychanalyse.*»³⁰⁶ Habría algo ingobernable para el psicoanálisis en su operatividad, puesto que la transferencia podría estar atravesada por el *Gedankenübertragung*. Tratamos de vislumbrar algunos de estos aspectos en el capítulo 3º de nuestra parte I, al investigar la transferencia como mal de archivo. Una conclusión apenas esbozada fue la del archivo que puede subsistir y vivir sin el sujeto: *ça se survit*. Tratamos, siempre en los párrafos que componen el capítulo 3º de la parte I de seguir la estrategia y de leer la deconstrucción de este planteamiento. En *Télépathie*, cual de

³⁰² Derrida J., *ibídem*, pág. 253.

³⁰³ Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit. (nota 1), pág. 254. Traducción nuestra. Reproducimos la frase original: «*Tu resteras avec moi, n'est-ce pas, tu me diras encore la vérité*».

³⁰⁴ *Sueño y ocultismo* (1933 [1932]), en Freud S., *Obras completas vol. XXII*, óp. cit. (nota 293), pág. 51. Derrida J., *ibídem*, pág. 266.

³⁰⁵ Derrida J., *ibídem*, pág. 268. La frase es, en cierto sentido, intraducible y reenvía como eco lejano a lo que Lacan escribió en *La chose freudienne*: «*Moi la vérité, je parle*», aludiendo a una división entre el yo y el sujeto (tachado y suprimido) del inconsciente.

³⁰⁶ Derrida J., *ibídem*, pág. 270.

una «ontología ansiosa»³⁰⁷ se tratara, la tendencia es «la inmediatez fusional» con el otro:

A veces me acerco también a Telepatía como una garantía en fin [...] en vez de confundir todo, o de complicar el parasitismo, como te había dicho y como creo, yo espero de ella la total presencia [*toute-présence*], la inmediatez fusional [*l'immédiateté fusionnelle*], una parousía para custodiarte, a distancia, para custodiarme en ti [*pour me garder en toi*], hago jugar el panteísmo contra la separación, así tú ya no te vas más, ni siquiera puedes oponerme tu «determinación», ni yo [...] *Fort: Da, telepatía* contra telepatía, la distancia contra la inmediatez amenazante, pero también lo contrario, el sentimiento (siempre cercano a sí, creemos) contra el sufrimiento de la lejanía que también se llamaría telepatía.³⁰⁸

El movimiento del *Fort: Da* —mantenemos la escritura con los dos puntos que propone Derrida y que comentará largamente en *Spéculer*— estaría atravesado por una ingobernable alteridad que opone la lejanía contra la cercanía dolorosa y amenazante. Este aspecto, sin los dos puntos, sería mucho más inmediato de captar: el *fort-da* es la dialéctica por la cual la presencia se da sobre un fondo de ausencia por la cual ésta es más dolorosa y re-convoca a aquélla. La Telepatía, entonces, podría ser una defensa respecto a lo que el inconsciente re-presenta:

[...] el inconsciente no es perder la memoria, es no acordarse *de* lo que se sabe. Pues hay que decir según el uso del no purista: yo me acuerdo de ello [*je m'en rappelle*] o sea: me llamo [*appelle*] al ser (de la representación) a partir de ello. ¿A partir de qué? De un significante. [En nota a la expresión *je m'en rappelle* Lacan añadirá lo siguiente: «“De esto dice el sujeto, yo no me acuerdo [*je ne me rappelle pas*]”. Es decir: al llamado [*appel*] de un significante que sería necesario “me representa para otro significante”, no respondo “presente” debido a que por el efecto de ese llamado ya no me represento nada. Soy una cámara oscura en la que se ha alumbrado: no hay ya forma de que se pinte en ella a través de su ojo de alfiler la imagen de lo que pasa afuera. El inconsciente no es subliminal, débil claridad. Es la luz que no deja lugar a la sombra, ni al contorno insinuarse. Representa mi representación allí donde ella falta, donde no soy

³⁰⁷ La expresión, a nuestro juicio muy feliz, es de Maurizio Ferraris, cf. “Ontología ansiosa”, *Rivista di estetica*, 27 (3/2004), anno XLIV, en particular las páginas 9-11.

³⁰⁸ Derrida J., *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit. (nota 1), págs. 268. Traducción nuestra. Este envío fechado 15/07/1979, el “último” según la datación, se relaciona con el citado más arriba, el envío fechado 10/07/1979.

más que una falta de sujeto [*manque du sujet*]. De allí el término de Freud: representante de la representación»].³⁰⁹

La re-llamada del y por el significante elidido es lo que, quizás, *acontece* en todo sueño:

Anteriormente, siempre me remonto atrás, había recordado que la interpretación psicoanalítica de los sueños, releva [*relève*], suprime y conserva (*aufhebt*) la diferencia entre sueño y acontecimiento (*Ereignis*), dando a los dos el mismo contenido.³¹⁰

Quizás «Telepatía» no sea más que le nombre que re-llama al significante *télépâtisse*, que (yo) sufra en la lejanía, allá, lejos en el deseo de custodiarme en ti —¿estar presente en el otro, *telepatía*, *fort*?— a distancia, mediante una parousía que custodia —¿el otro presente en mí, *telepatía*, *da*? Podía ser, entonces, que la historia del psicoanálisis haya estado asediada por un efecto de retardo frente a un cuerpo extraño (*Fremdkörper*), un retardo que nunca podrá cerrarse y que mostrará, de manera implacable, las propias divisiones y particiones. «Telepatía» como la deriva interna de una escena que no logra captarse totalmente — ¿acaso no es la escena del *fort-da* entendida como la alternancia de un par significante en relación a un objeto, a un cuerpo (extraño)?—. ¿Podría ser la deconstrucción *derridiana* un cuerpo extraño dentro del psicoanálisis? ¿O la memoria de un pasado que nunca fue presente, el cuerpo extraño que sigue provocando dolor en la distancia —*telepatía*—, el más allá del principio de placer? «Telepatía», finalmente, podría ser uno de los males del archivo, o el destino de la pulsión. Quizás también una diferencia entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano* a la hora de asumir la herencia freudiana: la cuestión de la telepatía como cuerpo extraño del psicoanálisis estuvo muy presente en Derrida y prácticamente ausente en Lacan.

O quizás no sea más que el sueño freudiano de un acontecimiento como cumplimiento de deseo: *telepathischen Traum*.

³⁰⁹ *La equivocación del sujeto supuesto saber* (1967), en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 4), pág. 354.

³¹⁰ Derrida J., *Psyché. Inventiones de l'autre*, *op. cit.* (nota 1), págs. 263.

§8. La ceniza, o de la palabra revelada/relevada*

«[...] soñando con la huella original. Yo, por ejemplo [*rêvent de l'empreinte originale. Moi, par exemple*].»³¹¹, se escribe en el envío más largo de *Envois*, fechado 10/09/1979.

Que el sujeto no sea aquel que sabe lo que dice, cuando claramente algo se dice a través de la palabra que le falta, pero también en la torpeza de una conducta que cree suya, esto no vuelve fácil que se lo aloje en el cerebro con el cual él parece ayudarse sobre todo para que este duerma (punto que la neurofisiología actual no desmiente), he aquí lo que evidencia el orden de hecho que Freud llama el inconsciente.³¹²

Es nuestro *deseo* —siguiendo a Lacan acerca del discurso— que todo texto se fundamente en otro, que encuentre su posibilidad en otro lugar. Como ya anticipamos, el otro texto será el breve escrito titulado: *Feu la cendre*³¹³. Se trata de un escrito marginal —así también nos gusta creerlo— donde podemos hacer nuestra la estrategia freudiana: el detalle que nos guía es el que parece escapar a los designios del autor y permanecer en una cierta opacidad, cerrado respecto a la intención de su predicación —en breve lo explicitaremos—. Entonces —o de entrada, anticipando—:

Un sedicente analista cree saber, con un saber tranquilo, lo que es una errata; y que una errata, sobre todo ésta, no es más que una errata, en francés *coquille* [concha], que duerme apaciblemente en su concha, sin riesgo de convertirse también un poco en otra cosa. En el caso, preciso es decirlo, en que cae de la mano del maestro, una errata no es más que una errata, y para quien escucha la voz del maestro, hay que llamar a una errata una errata.³¹⁴

La errata a la que se refiere Derrida es la que estaba —pero, en cierta manera, lo sigue estando— en el seminario sobre *The purloined letter*, allí cuando Lacan, al citar una cita de Poe del *Atrée* de Crébillon, dirá y escribirá «...*Un destin si funeste, S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste*» y no como en el texto de Poe que cita Crébillon «...*Un*

* Todo el párrafo jugará con la condensación entre «*mot révélee*» en tanto que «*relevée*» y viceversa.

³¹¹ Derrida J., *Envíos*, en *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 103.

³¹² Lacan J., *Radiofonía*, en *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 4), pág. 428.

³¹³ Derrida J., *La difunta ceniza*, *óp. cit.* (nota 242).

³¹⁴ Derrida J., *Del todo* (1978), en *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 481.

dessein si funeste, S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste». *Le facteur de la vérité* también gira en torno a esta errata y a la explicación que de ella da Lacan. Esa, pese a lo que no se creará, es otra escena respecto de lo que ahora escribiremos.

Feu la cendre es un texto singular que circunscribe la ceniza en la frase: *il y a là cendre*, «Esta frase, cada una de cuyas letras en secreto contaba para mí, la retomé después, como cita o no, en otros textos»³¹⁵. Se retomará después, tal y como escribe Derrida en la misma página, pero la frase ya se encuentra en *La dissémination*. «Era la primera vez (¿era la primera vez?)»³¹⁶. Aunque fuera la primera vez en el recuerdo, ésta ya estaba atravesada por la retornancia y la «errancia espectral de las palabras»³¹⁷

Pura es la palabra [*Pur est le mot*]. Requiere un fuego. Hay ahí ceniza, eso es lo que toma sitio dejando sitio, para dar a oír: nada habrá tenido lugar salvo el lugar. Hay ahí ceniza: hay lugar [*Il y a là cendre: il y a lieu*].³¹⁸

Hay lugar, espaciamento quizás.

[...] pero una cosa que conserva y a la vez pierde su huella, la ceniza. He ahí la ceniza: aquello que conserva para ya no conservar siquiera, consagrandolo el resto a la disipación [*le reste à la dissipation*].³¹⁹

Entonces la ceniza no es lo que es

[...] para no recordar en su quebradizo fondo más que no-ser [*non-être*] o impresencia [*imprésence*]» El ser sin presencia no ha sido ni tampoco será ahí donde hay la ceniza y donde hablará esa otra memoria [*autre mémoire*].³²⁰

³¹⁵ Derrida J., *La difunta ceniza*, *óp. cit.* (nota 242), pág. 7.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ Derrida J., *Schibboleth*, *óp. cit.* (nota 241), pág. 89.

³¹⁸ Derrida J., *La difunta ceniza*, *óp. cit.* (nota 242), pág. 23.

³¹⁹ Derrida J., *ibidem*, pág. 21-23.

¿Dónde hay lugar para la «otra memoria»? Ésta no aparece como tal —*autre mémoire*— en lo publicado hasta la fecha por Derrida. Pero sí hay pistas, incluso en *Envois*: «Te amo de memoria, ahí tienes, entre paréntesis o entre comillas, el origen de la tarjeta postal.»³²¹ Quizás nos equivocamos del todo y no se tendrían que seguir las pistas de Lacan, de lo lacaniano, del goce o de la ceniza en *Envois*, sino la memoria. Y no habremos hecho otra cosa, desde el comienzo de este trabajo, que la travesía por *las cenizas del inconsciente*. ¿Es por ahí que nuestro deseo podrá encontrar marcas, implicaciones del psicoanálisis *lacaniano* en la deconstrucción *derridiana*?

La frase que para Derrida operaba en secreto es *il y a là cendre*, mientras para nosotros o digno de seguir es esta otra: *cenetre de l'inconscient* que aparece en el primer envío y ya no volverá a manifestarse. ¿Es esto lo que se llamaría el deseo del analista? ¿O el canalizar (*canaliser*) la cura —palabra en la cual R. Major creyó (¿deseó?) encontrar un lapsus de Lacan? (Cf. parte I, §3 de nuestro escrito) —. Sea como fuere, una frase de tal magnitud —*cenetre de l'inconscient*— no podía pasar desapercibida y una palabra o frase puede seguir efectuando su influencia incluso si no aparece como tal. Puede dirigir y canalizar sin estar.

No se tratará, por supuesto, de dejarnos llevar por un psicoanálisis del texto escrito. Hay transferencia que se envía por carta —esto no lo debe dudar nadie—, pero las resistencias y los artefactos que desvían, ocultan y enmascaran pueden ser aún mayores. El cuerpo y sus fantasmas no se presentan, solo están los fantasmas pero *aún* —*encore*— falta un *cuerpo* —*un corps*—. Con este fácil juego ayudados por la lengua francesa y citando al Lacan del seminario XX, no pretendemos haber despejado las dudas por las cuales no se puede dar —o no sería ciertamente lo mismo— un psicoanálisis por teléfono o mediante plataformas digitales de video-llamada, de un psicoanálisis presencial. No es posible eliminar el *cuerpo*, *aún*.

Pero ningún sedicente analista debería saber lo que es una errata, menos aún lo que es un cuerpo —y para el psicoanálisis—. No, no pretenderemos llegar tan lejos y nos quedaremos una vez más con el texto, un texto, en este caso dos, pues el primero reenvía al segundo o éste destapa a aquél. Es nuestra cercanía a Lacan: un texto se fundamenta en otro texto, encuentra asidero y cobijo en el otro, se manifiesta en él.

³²⁰ Derrida J., *ibídem*, pág. 25.

³²¹ *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 64.

Se trata —y ya habrá que revelar el misterio que no es tal y es probable que solo sea revelador para nosotros— de una errata. Pero ahora ya dudamos de saber qué es una errata. ¿Se trata de una errata o de un olvido? ¿Es un lapsus? Podría ser todo esto y nada, pues más que de un olvido que revela, parece ser una añadidura que porta consigo una pesada carga. Siempre estamos acostumbrados a que una errata sea del orden de lo que falta, de algo relevado.

El “misterio” concierne a una cita de *Envois* en *Feu la cendre*. Éste texto es una serie de citas —¿pero qué texto de Derrida no lo es, incluso qué texto en general no es un entramado de citas?— y en una de ellas hay una añadidura respecto del original en *Envois* —¿original?:

XIX “Allí donde sobre todo digo la verdad no entenderán nada. A propósito, sabes que la Sophie de Freud fue incinerada [*incinérée*]. *Él también* [*Lui aussi*]”.³²²

Es la cita —las últimas tres líneas— del envío fechado 28/08/1979 —el anterior al antepenúltimo. El envío en cuestión termina con la frase: «A propósito, sabes que la Sophie de Freud fue incinerada». Luego comienza el siguiente envío fechado 29 de agosto de 1979. Suponiendo que se tratara de un error, un *lapsus* —en el cual, en principio, no se condensa nada ni se dice una palabra por otra—, habría que entenderlo como tropiezo por añadidura, como un plus que no sea solo virtual, sino efectivo: *Él también* (*Lui aussi*).

Feu la cendre —entre otras cosas— es también el lugar donde se encuentran otros textos: *La dissémination*, *Glas*, *La pharmacie de Platon*. El más citado será *Envois* y las restantes citas de éste texto son exactas, puesto que reproducen “fielmente” aquello que citan. Son diecisiete breves extractos de envíos esparcidos y cuya temática es la ceniza, el quemar todo —el *brûle-tout* (quema-todo) se repite varias veces—, la borradura sin resto, el símbolo como «gran incendio holocástico» (*grand incendie holocaustique*), el holocausto de los niños y los hornos, pero también el deseo de holocausto —literalmente «holocausto deseado» (*holocauste désiré*), de incineración³²³—. «Holocausto» es una palabra que recorre todo *Envois* y las citas de

³²² Derrida J., *La difunta ceniza*, *óp. cit.* (nota 242), pág. 50. El subrayado es nuestro.

³²³ Derrida J., *ibidem*, págs. 44-52. En lo que se refiere al «deseo de holocausto» y su lugar de inscripción, es interesante el relato que se hace en el envío fechado 26/08/1979 sobre un posible intento de agresión —sublimado a través de la le quema de un muñeco de celuloide— a su hermana Janine Meskel, cf. *Envíos*, en *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 240-241.

éste en *Feu la cendre* lo corroboran. El holocausto como la posibilidad más propia de la purificación para el mantenimiento del secreto:

Del holocausto no quedaría sino el más anónimo soporte sin soporte [*De l'holocauste il ne resterait que le support sans support le plus anonyme*], lo que de todas maneras nunca nos habrá pertenecido, no nos atañe. Sería algo así como una purificación de la purificación por fuego. Ni una sola huella más, banalización absoluta en el exceso de evidencia: con las cartas sobre la mesa, ya no verán nada. Se arrojarán sobre restos ininteligibles, llegados quién sabe de dónde a prologar un libro sobre Freud, sobre la herencia platónica, la época de lo postal, la estructura de la carta y otros bienes o lugares comunes. El secreto de lo que así habremos de destruir será destruido mejor o, da lo mismo, de manera evidente, por toda su evidente manera estará a salvo.³²⁴

El exceso de evidencia y exposición es el mejor lugar donde ocultar, y es lo que *The purloined letter* de Poe refrenda, entre otras cosas. Sin embargo, en un texto tan peculiar como *Envois*, donde el Principio Postal sería la clave del principio de placer —incluso en un hipotético tratado de lo postal, el psicoanálisis y la filosofía operarían desde lo postal³²⁵—, la cuestión de la ceniza y del holocausto deseado parecen deslizarse hacia una zona opaca y no tan evidente. Puede que se trate solo de nuestro deseo, pero el punto de partida, aquello que no se repetirá —en apariencia—, esto es, la *ceniza del inconsciente*, parece que opera a lo largo de *Envois*. Los envíos y su demasiada evidencia para que «ellos» —los otros, nosotros— no se percaten de nada, correrían el riesgo, incluso en su encriptación, de ser desvelados. La sola seguridad del secreto —incluso más fuerte que el emblema: «Allí donde más digo la verdad ellos sólo verán una cortina de humo»³²⁶— es la ceniza, el holocausto que lo incinera todo:

Sí, esta “correspondencia”, tienes razón, enseguida nos rebasó, por eso hubiera sido preciso quemarlo todo, todo, hasta la ceniza del inconsciente —y “ellos” nunca se enterarán de nada.³²⁷

Una vez más proponemos parte del “primer envío” fechado 3/06/1977 que nos gustaría completar —tal y como lo haría un apresurado analista en sus «construcciones

³²⁴ Derrida J., *Envíos*, en *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 170.

³²⁵ *Ibidem*, pág. 171.

³²⁶ *Ibidem*, pág. 242.

³²⁷ *Ibidem*, pág. 17.

analíticas»— con «*él también (Lui aussi)*», ese suplemento en *Feu la cendre* que no está en *Envois* pero que al citarlo (lo) añade —pues una repetición nunca es lo mismo de aquello que repite—. Esta añadidura —quizás un exceso de *fidelidad*—, suerte de errata singular pues no es una omisión sino una *mención*, ¿podría conllevar ciertos males del archivo que recorrimos brevemente a lo largo del capítulo 3º de la parte I de nuestro trabajo? En particular el mal del archivo por excelencia: que (él) sobreviva sin mí y que no me necesite. *Ça se survit —Lui aussi—*. De momento no seguiremos esta vía.

La borradura sin resto comportaría la ceniza del inconsciente, ¿pero cómo quemar la ceniza de algo? ¿Significaría llegar a la esencia de la ceniza? ¿Cuál sería? Derrida sugiere lo siguiente: «[...] no permanecer junto a sí misma, no pertenecerse a sí misma, he aquí la esencia de la ceniza, su ceniza misma.»³²⁸ Sin embargo *ahí hay ceniza* — ¿la ceniza del inconsciente?—. Entonces la ceniza como palabra revelada/relevada (*mot révélee/relevée*) ¿se presentarían las dos a la vez en una sola “cosa”, en la ceniza, por ejemplo? ¿Y qué vendría antes: la revelación o la relevación? O, quizás, solo estaría

[...] destinada, como cualquiera, a desaparecer por sí misma, tanto para extraviar el camino como para reavivar una memoria [*rallumer une mémoire*]. La ceniza es justa porque, carente de huella, justamente traza más que otra, y como la otra traza.³²⁹

Pero si el psicoanálisis —en palabras de Lacan— «Es la localización de lo oscurecido que se comprende, de lo que se oscurece en la comprensión, debido a un significante que marcó un punto del cuerpo.»³³⁰, ¿no será la ceniza que traza más que otra (huella) al ser carente (de huella) el significante que representa al sujeto para otro significante, el significante elidido que siempre remite al primer significante (S₁) que se origina, por sustitución, del «rasgo unario» (*einziger Zug*)? Se recordará el Lacan que exclamaba *Yad'lun, hay uno*, el falo mediante el cual la lengua significa³³¹.

Sabemos —o creemos saberlo— que para Lacan el significante se distingue del signo en cuanto éste representa algo para alguien, mientras que el significante

³²⁸ Derrida J., *La difunta ceniza*, *óp. cit.* (nota 242), pág. 47.

³²⁹ Derrida J., *ibídem*, 43.

³³⁰ Lacan J., ... *o peor*, *óp. cit.* (nota 263), pág. 149. La enunciación de *Yad'lun* aparece en la pág. 125 en referencia al rasgo unario (*trait unaire*) y unas pocas páginas después, Lacan formulará lo siguiente: «La fórmula *Yad'lun* es otro ejemplo para mostrar toda la diferencia que subsiste entre lo escrito y la palabra», cf. Lacan J., *ibídem*, pág. 136. Un pequeño elemento más en relación a la cuestión de la función de la escritura en Lacan.

³³¹ Lacan J., *ibídem*, pág. 68.

representa a un sujeto para un ser significativo y por tanto se da la posibilidad de «Dejar huellas falsamente falsas»³³². Pues

Este comportamiento no tiene, en efecto, ningún otro alcance posible, sino el de insertarse en el lugar del Otro, en una cadena de significantes que tiene o no tienen el mismo origen, pero que constituyen el único término de referencia posible para la huella convertida en significativo. [...] El significativo, sin duda, revela al sujeto, pero borrando su huella [*Le signifiant sans doute révèle le sujet, mais en effaçant sa trace*].³³³

Carente de huella es, justamente, más trazado (*tracé*), esto es, borrado (*effacé*). Hay una co-pertenencia entre el trazo y la borradura, pues el significativo —o la *lacanisation*— es el trazo que borra. El sujeto (del significativo) es en tanto que dividido y el sentido es siempre diferido, así como su plenitud. Ni siquiera la carta que llega a destino no lo hace más que para ratificar la *división estructural*, pues el semblante unitario que debe su estatuto a la fase especular es lo artefactual que (me) permite fingir que estoy viviendo y no *sobreviviendo*. Sería un paralelismo demasiado evidente entre el significativo lacaniano —la *lacanisation*³³⁴— y la ceniza en Derrida (así como otros nombres que se podrían intercambiar o englobar a la denominada deconstrucción *derridiana*: *différance*, *pharmakon*, *dissémination*, etc.).

El marco de esta parte, a su vez enmarcada como todo lo demás por el cuento de Kafka *El mensaje imperial*, es una frase de Lacan: «La escritura entonces es una huella donde se lee un efecto de lenguaje (*L'écriture donc est une trace où se lit un effet de langage*)». ¿Esta frase estaría también costreñida en la metafísica de la escritura fonética, sería un retazo más de ésta? Por lo que desarrollamos en la parte II de nuestro escrito acerca de la función de la escritura en Lacan, lo dudamos —aunque es cierto que ha determinadas conclusiones Lacan solo pudo planter(se)las de la mano de Derrida—. Por otra parte, es cierto que Lacan ya proponía a principio de los años Sesenta lo siguiente:

³³² Lacan J., *La angustia*, *óp. cit.* (229), pág. 75. Esta cuestión, como veremos en el *Post-scriptum*, será analizada y discutida por Derrida en *¿Y si el animal respondiese?* (2003), en *El animal que estoy si(gu)iendo*, *óp. cit.* (nota 300).

³³³ Lacan J., *ibídem*, págs. 75-76.

³³⁴ Recordemos una vez más que el término «*lacanisation*» aparece en *Du discours psychanalytique* para explicar los efectos de sentido originados desde el discurso de Lacan acerca del significativo (cf. §2, parte II, n. 84 de nuestro trabajo). Para comprender el discurso y sus efectos el sujeto debe estar ya comprendido en los efectos del mismo.

No se trata de la borradura de las huellas, sino del retorno del significante al estado de huella. La abolición del paso de la huella al significante, es lo que intenté destacar para ustedes mediante una puesta entre paréntesis de la huella [*une mise entre parenthèses de la trace*], un subrayado, una tachadura, una marca de la huella [*une marque de la trace*]. El significante es lo que salta con la intervención de lo real. Lo real remite al sujeto a la huella y, al mismo tiempo, produce la abolición del sujeto, porque no hay sujeto sino por el significante, por el paso al significante. Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.³³⁵

La puesta entre paréntesis de la huella a la que alude Lacan es lo que ya propusimos en el §11 de la parte II de nuestra investigación:

$$\left(\begin{smallmatrix} a \\ \S \end{smallmatrix} \right)^A$$

Para que la huella remita a un significante —y no a un signo para alguien— y sea ella misma un significante para otro significante, debe presentarse una marca de la huella, una tachadura que hará sí que la huella no pueda borrarse —¿diremos que será una huella que no soporta la borradura así como la carta/letra no soportaría la partición?—. La huella sería entonces, por el hecho de estar marcada, re-trazada por el objeto *a*, lo que alojaría la elisión del sujeto que falta en su lugar, sujeto (del significante) que solo podrá sustentarse por ser representado para otro (significante). La única garantía de esta representación —y su causa— es el Otro, que es también por la misma razón causa de angustia³³⁶. En Derrida la cuestión estaría asediada por el simulacro en el origen, pues la

³³⁵ Lacan J. *La angustia*, *óp. cit.* (nota 229), pág. 165. Este aspecto también volverá unos años más tarde en el seminario XVI: «El significante nace de las huellas borradas», cf. Lacan J., *De un Otro al otro*, *óp. cit.* (nota 136), pág. 286.

³³⁶ Sería interesante, pero por falta de tiempo no podremos hacerlo, comparar ciertos pasajes sobre el Otro y la angustia en Lacan, con lo que Kierkegaard desarrolló en una nota al margen de *El concepto de angustia*, cuyo pasaje reproducimos: «Recuérdese aquí lo dicho en el apartado 5 acerca de las palabras de la prohibición y de la sanción. La imperfección que hay en la narración —a saber, de qué modo se le ha podido ocurrir a nadie el decirle a Adán lo que éste era absolutamente incapaz de comprender— cae por tierra con sólo pensar que *el que habla es el lenguaje* [subrayado nuestro] y, en consecuencia, es Adán mismo el que está hablando», cf. Kierkegaard S., *Begrebet Angst*, Kobenhavn, Soren Kierkegaard Skrifter, Bind 4, 1994. *El concepto de angustia*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pág. 96. Kierkegaard, como anticipamos, hace seguir una nota —o tropieza en ella— que es aún más interesante y reveladora: «A más de uno se le ocurrirá intervenir en este punto, diciéndonos que, así las cosas, queda por resolver la cuestión de cómo aprendió a hablar el primer hombre. ¡Exacta la pregunta! Pero, a la par, hemos de responder que su solución cae totalmente fuera del alcance de la presente investigación. Que nadie crea, erróneamente, que con esta respuesta evasiva y de muy moderna traza filosófica pretendo dárme las de que en otra obra sería capaz de solucionar esa gran cuestión. Digamos, no obstante, que una cosa es segura, a saber, la de que no cabe admitir que los mismos hombres hayan inventado el lenguaje.», Kierkegaard S., *ibidem*, pág. 96, nota. La cuestión del cómo aprendió a

huella no es ni simplemente presente, ni simplemente ausente, sino que excede esta oposición siendo ya desde siempre el simulacro de una presencia que se disloca —el diferenciarse de la *différance*— y se desplaza —el diferir de la *différance*—, remitiendo a otra huella que no será más que otro simulacro de presencia que se dislocará en una diseminación.

Es nuestro deseo —que nos causa angustia³³⁷— el que propone al significante *cedre de l'inconscient* como la elisión que recorre el texto de *Envois* y que lo posibilita. Trataremos de explicarlo mediante un breve rodeo.

La destinación no solo estaría contaminada por la retención, la suspensión, la retirada, el desvío e incluso el olvido, sino que la destinación se da porque hay *souffrance* (suspensión y sufrimiento) y olvido sin retorno, es decir: diseminación, posibilidad que una carta no llegue a su destino. Hay destinación y destino del ser por lo postal. A éste propósito —y no es un caso que aparezca en la parte de nuestro trabajo dedicada a Derrida— nos resultan sorprendentes las palabras de J.-A. Miller en su *El* ultimísimo *Lacan*, a propósito de ciertos cambios a favor de un inconsciente real y escrito frente al inconsciente palabra y transferencial, o de un *sinthome* que no es del orden del cifrado como lo sería el síntoma y de un Uno que se impondría al soberano Otro:

Por eso, en el registro del Uno, se cuestiona al destinatario. Si hay un destinatario, entonces hay un efecto de destino. Pero acá Lacan se encamina hacia el enunciado de un simbólico sin destinatario. Nunca llega a un destinatario porque no llega a destino.³³⁸

Unas pocas páginas después se lee lo siguiente:

“No le llega al destinatario”, dice Lacan. Seguramente haya que entender ahí que no hay destinatario, con lo que esta palabra le debe a la palabra destino, a saber, que tampoco hay destino. Solo hay destino a través del semblante.³³⁹

hablar el primer hombre también sería interesante en relación al «*animot*» derridiano del que haremos algunas referencias en el *Post-scriptum*.

³³⁷ «Reíamos con ganas pero la angustia estaba allí, al igual que el deseo», cf. *Envíos*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 42.

³³⁸ Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pág. 138.

³³⁹ *Ibidem*, pág. 143.

En el plan de “desmantelamiento” de todo aquello que está en los *Écrits* propuesto por J.-A. Miller —*Écrits* de los que todavía no hay una edición crítica, exceptuando una labor que hacia allí se encamina de Ángel de Frutos Salvador³⁴⁰—, resulta sorprendente que no se haya comentado nada acerca de Derrida, que su nombre siquiera aparezca. Sin entrar en las tesis de J.-A. Miller que siempre dispondrá de todo el material y de toda la información respecto a Lacan —y en particular respecto al *últimísimo* Lacan como persona física—, creemos que no es posible afirmar lo que acabamos de citar sin tener en cuenta lo que aquí proponemos: las incidencias de Derrida en el pensamiento de Lacan. Si hay un *últimísimo* Lacan —y no discutiremos aquí si éste se da en los términos que J.-A. Miller propone— es imposible obviar a Derrida. Incluso la propuesta de J.-A. Miller tornaría necesaria una confrontación con Derrida para dilucidar aspectos del *últimísimo* Lacan —y es la labor que hemos tratado de esbozar en nuestra parte II—. Es una prueba más de que no se puede tratar del psicoanálisis *lacaniano* (y sobre todo del *últimísimo* Lacan) sin contar con la deconstrucción *derridiana*; incluso no sería posible el *últimísimo* Lacan —y son las palabras de J.-A. Miller que nos indican que estamos en lo cierto— sin Derrida. Hay un pasaje de *Envois* que lo refrendaría:

La *epoché* y el *Ansichhalten* que acompañan o dan ritmo esencialmente al “destino” del ser, o su “apropiación” (*Ereignis*), son el sitio de lo postal, es allí donde adviene y tiene lugar (*ereignet* diría yo), es allí también donde da lugar y deja advenir. Eso es grave porque tal vez perturba (tal vez) el esquema de Heidegger que sigue siendo “derivativo”, perturba al hacer pensar que la técnica, la posición, digamos incluso la metafísica no ocurren, no concurren para *determinar* y disimular un “envío” del ser (que aún no sería postal), sino que pertenecen al “primer” envío —que obviamente nunca es “primero” en orden alguno, por ejemplo cronológico o lógico, ni siquiera el del *logos* (por eso no se puede substituir más que en broma la fórmula “en el principio era el *logos*” por “en el principio era la *poste*”). Si la *poste* (técnica, posición, “metafísica”) se anuncia desde el “primer” envío, entonces ya no existen ni LA metafísica, etc. (esto intentaré decirlo una vez más, de otra manera) ni siquiera EL envío, sino *envíos* sin destinación [*des envois sans destination*]. Pues ordenar las diferentes épocas, etapas, determinaciones, en suma, toda la historia del ser, según la destinación del ser, constituye tal vez el engaño postal más inaudito. [...] En suma (y esto es lo que quisiera articular con mayor rigor si algún día escribo esto con otra forma), en cuanto hay, hay

³⁴⁰ Frutos Salvador A., *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1994.

différance (y eso no espera al lenguaje, sobre todo al lenguaje humano, y la lengua del ser, solamente la marca y el trazo divisible), y hay distribución postal, relevos, retraso, anticipación, destinación, dispositivo telecomunicante [*dispositif télécommunicant*], posibilidad y por ende necesidad fatal de desvío, etc.³⁴¹

Poco más abajo, y siempre en este sorprendente envío fechado 6/09/1977, Derrida añadirá «*pas de métapostale*», no hay metapostal —como tampoco hay *d'Autre de l'Autre* y, por ende, metalenguaje—. Este envío parece tener un destinatario clave: Heidegger. Pero hacia el final, estas palabras nos reenvían a Lacan:

El *Geviert* también, la más hermosa tarjeta postal que Martin nos ha enviado desde Freiburg, pero ya desde entonces la remitía a otro destinatario, de hecho: la simplicidad (pues una tarjeta postal no es sino un pedazo de carta, una carta que en el momento mismo de ser recogida se hace *pedazos*, y cada pedazo *parece* simple, simplón, ingenuo y sobre todo indivisible, inanalizable [*surtout indivisible, inanalysable*]) la simplicidad de lo cuatripartito: el cielo y la tierra, los dioses y los mortales.³⁴²

« ¡Ahí hay ceniza! » —exclamaríamos con júbilo—: la carta se hace pedazos en el mismo momento en que es recogida —el mensaje llega, pero es el de un muerto a un soñante: lo virtual en desplazamiento infinito—. Incluso su llegada *es* su partición, o solo porque soporta la partición puede llegar a destino siempre con la salvedad de que pueda también no llegar. A su vez, cada pedazo de la carta —ya sabemos que podemos hacer pedazos una carta y siempre será la misma carta³⁴³— *parece* simple e indivisible, incluso inanalizable. En diversos momentos de esta trabajo hemos tratado de dar cuenta del materialismo singular del significante elidido como carta/letra que no soportaría la partición —sobre todo no soportaría la pérdida, habría que añadir, pues, que la carta se puede hacer pedazos pero será siempre la *misma* carta, siempre estará relacionada con el falo como significante del deseo y seguirá teniendo un lugar de asignación propio—. En la nota 253 (§6) citamos un fragmento de una nota de *Le facteur de la vérité en Lacan*

³⁴¹ Envíos en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), págs. 69-70.

³⁴² Derrida J., *ibídem*, pág. 71.

³⁴³ «Pero si hemos insistido primero en la materialidad del significante, esta materialidad es *singular* en muchos puntos, el primero de los cuales es no soportar la partición. Rompamos una carta en pedacitos: sigue siendo la carta que es, y esto en un sentido muy diferente de aquel de que da cuenta la *Gestalttheorie* con el vitalismo larvado de su noción del todo.» Cf. Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 35. Sobre esta cuestión es interesante plantear una vez más la tesis borgiana de un sucesor que se crea sus propios precursores: en este caso parecería ser Derrida que “crea” su propio antecesor.

donde Derrida escribe que una letra despedazada pueda destruirse o producir otras cartas/letras, estos es: caracteres o mensajes y, a la vez, que una carta *puede* siempre *no* llegar a su destino.

Pareciera, entonces, que el poder no llegar a destino sería también la verdadera constitución del significante, pues su deriva interna tendría la marca de una diseminación tal y como unos envíos sin destinación. Entonces, volviendo a nuestra pregunta, ¿cuál sería el destino de lo que hemos definido como una palabra revelada/relevada: *Lui aussi*? Sin haber accedido a los originales, no tenemos otra opción que considerar el texto de *Feu la cendre* como portador de un error: una añadidura que en el “original” de *Envois* no estaba. También cabe interpretar que, siendo difícil hablar en un texto como *Envois* de lo “original” —incluso en la deconstrucción *derridiana* la cuestión del origen y de la originalidad es siempre problemática—, podríamos pensar que la cita de *Feu la cendre* revela, con posterioridad, lo que en *Envois* fue relevado, borrado. Es decir que el significante que falta en su lugar —*Lui aussi*— no podrá más que retornar allí de donde se elidió y, después de un largo rodeo (re)aparecer. La *cencre de l'inconscient* que aparecerá solo una vez en todo *Envois*, es aquello por lo cual algunos fragmentos de envío pueden saltar y originar otras pequeñas letritas o envíos, diseminándose y retornando a su lugar: una cita de *Envois* en otro texto —*Feu la cendre*— donde (re)aparecerá *Lui aussi*, pues siempre estuvo allí, relevado, custodiado, en *souffrance*. «Él también» fue incinerado como su hija Sophie, la hija predilecta y parte fundamental de la escena biográfica que le dio a Freud las llaves del más allá del principio de placer, pues el hijo de ella —esto es: su deseo— le dio al padre del psicoanálisis y abuelo la clave de la *Wiederholungszwang*. ¿Sería este un posible destino a leer en *Envois*? Así podríamos interpretar el sentido de lo que Derrida anotó en *Le facteur de la vérité* y lo que nosotros identificamos como un posible dar la razón a Lacan —ya anticipado por el mismo Derrida—, esa cita que, aun aceptando algo tan obvio como que una carta puede destruirse, también puede producir otras letras para que el envío siga proyectándose. Todo esto, claro está, en nombre del inconsciente donde «nada se pierde ni se extravía»³⁴⁴, pues es posible aceptar la partición, pero no la interrupción de las diferentes retranscripciones, las *différences*, el desplazamiento, la metonimia, el espaciamento, la temporización. Por eso «hubiera sido preciso quemarlo todo, todo,

³⁴⁴ *El factor de la verdad en Lacan*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 438, n. 16.

hasta la ceniza del inconsciente»³⁴⁵ y «Él también», *Lui aussi* —Freud, el principio de placer, Lacan, el padre o, simplemente, el significante que falta en su lugar y que siempre amenazará con volver para cumplir el destinal designio: «la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido de un significante»³⁴⁶.

La angustia frente al espectro, a su posible retorno, el asedio y las resistencias se dan frente a las dos posibilidades: que aparezca cuando menos se lo espera y llegue *siempre* a destino; o que no aparezca allí cuando se teme que retorne y, preso de la deriva interna, *pueda* siempre *no* llegar a destino. Y llegando a su destino, desde siempre, lo hará dividiendo al sujeto, tachándolo: §. Pero si puede no llegar a su destino ya lo habrá hecho *virtualmente*, pues en la posibilidad de que no llegue está implícita su llegada como temor o esperanza que llegue —en nombre de las oscilaciones propias del semblante que se rige en el registro imaginario: entre el *moi* y *i(a)*, entre el yo que se crea por identificación a la imagen del otro. Es en nombre de la artefactualidad del yo —no hay duda de que la *Introducción al narcisismo* y la fase del espejo de Lacan despliegan al yo como un artefacto— que la carta puede no llegar a su destino, arrojando al semblante en la oscilación entre la fascinación y el temor o rabia frente al otro que, otorgándome la identidad, me parasita. Sin esta oscilación no podría haber virtualidad —si aceptamos que en el inconsciente freudiano solo se da el «sí»—. Quizás más que un “o esto o lo otro”, podría ser un “esto y lo otro”, la posibilidad que llegue siempre a su destino y de que pueda no llegar: en ambos casos habrá una partición pues el mensaje de un muerto —también un espectro— llega a un soñante, un productor de fantasmas. O que apareciera roto, fracturado, multiplicado en infinitos trazos, huellas no recuperables, briznas de ceniza En una palabra: lo *Unheimlichkeit* como el atento búho de la *hantologie*. En *lettres* de Derrida —las mejores que hemos encontrado— concluimos en la deriva infinita de «sí, sí»:

Quisiera no dirigirme derecho, directamente, sin correo, sino a ti, pero no lo logro y eso es lo más hondo de la desgracia. Una tragedia, amor mío, de la destinación. Todo se torna una vez más tarjeta postal, legible para el otro, aunque no entienda nada. Y si no entienda nada, seguro en el momento de lo contrario, puede sucederte, a ti también, puedes no entender nada, y entonces a mí también, y entonces no llegar, quiero decir, a tu lugar de destino. Quisiera llegarte, llegar hasta ti, mi único destino, y corro corro y

³⁴⁵ *Ibidem*, pág. 17.

³⁴⁶ Lacan J., *Escritos*, *óp. cit.* (nota 109), pág. 24.

caigo todo el tiempo, de zancada en zancada, porque habrá existido, tan pronto, mucho antes que nosotros

De haberme hecho caso, lo hubieras quemado todo y no hubiera ocurrido nada. Al contrario, quiero decir que algo indeleble hubiera ocurrido, en lugar de esta desdicha sin fondo en la que moriremos. Pero resulta injusto decir que no me hiciste caso, puesto que escuchaste la otra voz (ya éramos multitud en ese primer sobre) pidiéndote no quemar, quemarlo para salvar. Nada llegó a ocurrir porque quisiste conservar (y por ende perder), lo que en efecto era el sentido de la orden llegada detrás de mi voz, recuerdas, hace tantos años, en mi primera carta “verdadera”: “quémalo todo”. Me contestaste inmediatamente, al día siguiente, y tu carta terminaba así: “La carta termina con la exigencia de ese supremo goce: deseo de ser desgarrada por ti” [*La lettre se termine sur l'exigence de cette suprême jouissance: désir d'être par toi déchirée*] (eres experta en equívocos y me gustó que me dejaras atribuir ese deseo a la carta, luego agregabas) “Ardo. Tengo la tonta impresión de serte fiel. Conservo sin embargo de tus frases ciertos simulacros [más tarde me los mostraste]. Despierto. Me acuerdo de las cenizas [*Je me souviens des cendres*]. Qué suerte, arder, sí, sí,³⁴⁷

³⁴⁷ Envíos en Derrida J., *La tarjeta postal*, óp. cit. (nota 6), págs. 30-31

Post-scriptum

Para decir en una frase lo que exigiría largos discursos, no hay nada de fortuito en el hecho de que las apuestas más decisivas y más difíciles entre, digamos, “el psicoanálisis” y “la deconstrucción” hayan tomado una forma relativamente organizada en torno a la cuestión de la compulsión de repetición.*

JACQUES DERRIDA

Hubo que dar un largo rodeo para poder plantear una cuestión muy compleja en torno a la temática de la destinación y si, por ejemplo, una carta llega siempre a su destino o si puede no llegar a su destino. ¿Concluiríamos que el no llegar a destino es siempre un destino? Habría que ver cómo entender el destino y la destinación, pero no habrá tiempo. Quizás solo un recuerdo hecho (de) cenizas.

La larga desviación fue esencial para describir la tensión que nos invade a la hora de escuchar el diálogo entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano*. Casi cada párrafo de las que están compuestas las partes II y III de nuestro trabajo podrían ser desarrollados mucho más y constituir de por sí otros trabajos de tesis.

En nombre del «no todo vale» —tanto en las deconstrucciones como en los psicoanálisis—, nos aventuramos en un ejercicio *cuasi* psicoanalítico con el que interpretamos una errata en *Feu la cendre* al citar un pasaje de *Envois* en la cual se añaden dos palabras en relación a Freud, la incineración y las cenizas. En nombre del «no todo vale», el rodeo fue indispensable. Solo a condición de haber leído lo que se ha escrito en los párrafos anteriores —la manifiesta incompletud de ellos— es posible plantear un ejercicio psicoanalítico como el que hemos propuesto. Un esbozo de psicoanálisis *lacaniano* para un texto *derridiano*.

No obstante, el consejo de un psicoanalista ocioso para este ocioso pasatiempo en el que nos hemos empleado, nos recordaría que

El psicoanálisis nos enseña que todo saber ingenuo está asociado a un encubrimiento del goce que en él se realiza, y plantea la cuestión de los límites de la potencia que en él se delatan, o sea que nos enseña el trazado impuesto al goce.³⁴⁸

En efecto, llegado el caso, cómo no decir:

Es como si, en el momento, yo hubiera dicho o fuera a decir lo prohibido, algo que no se debería decir. Como si de un síntoma confesase lo inconfesable y que, como suele decirse, hubiera querido morderme la lengua.³⁴⁹

Siempre cabe esta posibilidad que en el texto donde por excelencia se trata al psicoanálisis, *La carte postale* y, en particular, *Envois*, nuestro saber (siempre ingenuo frente a la tarea que nos hemos impuesto) haya sido re-trazado por el goce. Incluso desviado y/o extraviado por los envíos. En efecto, ¿cuál sería el objeto de este trabajo que llega a su “conclusión”? ¿Cuál podría ser su objeto, más allá del interés personal en el psicoanálisis *lacaniano* y en la deconstrucción *derridiana*? Es cierto, a pesar del deseo, que se da una copertenencia entre estas dos estrategias de lectura y que, para nosotros, son la única posibilidad de entender, por ejemplo, la economía que se mueve en ese Poder que ha generado la estructura en la que estamos envueltos. A esto lo hemos llamado provisionalmente «allanamiento de la propiedad simbólica».

Hay una enorme cantidad de no pensado en el diálogo interminable o relación-sin-relación entre el psicoanálisis y la deconstrucción que se da a través de Lacan y Derrida, por ellos y con ellos. Aceptamos esta herencia por la cercanía a veces sintomática que percibimos —o creemos percibir— entre los dos efectos de discurso

* Derrida J., *Resistencias - del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 247), págs. 52-53.

³⁴⁸ Lacan J., ... *o peor*, *óp. cit.* (nota 263), pág. 149.

³⁴⁹ Derrida J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, *óp. cit.* (nota 300), pág. 18.

encarnados por los dos nombres propios. ¿Pero hay un objeto? Y si lo hubiese, ¿de qué clase sería? Quizás un entendido de objetos y destinaciones podría indicarnos ciertas vías:

El *objeto* {*Objekt*} de la pulsión es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta. Es lo más variable en la pulsión; no está enlazado originariamente con ella, sino que se le coordina sólo a consecuencia de su aptitud para posibilitar la satisfacción. No necesariamente es un objeto ajeno; también puede ser una parte del cuerpo propio [*Es ist nicht notwendig ein fremder Gegenstand, sondern ebensowohl ein Teil des eigenen Körpers*]. En el curso de los destinos vitales de la pulsión puede sufrir un número cualquiera de cambios de vía {*Wechsel*}; a este desplazamiento de la pulsión le corresponden los más significativos papeles. Puede ocurrir que el mismo objeto sirva simultáneamente a la satisfacción de varias pulsiones; es, según Alfred Adler [1908], el caso del *entrelazamiento de pulsiones* [*Triebverschränkung*]. Un lazo particularmente íntimo de la pulsión con el objeto se acusa como *fijación* [*Fixierung*] de aquella. Suele consumarse en períodos muy tempranos del desarrollo pulsional y pone término a la movilidad de la pulsión contrariando con intensidad su desasimiento.³⁵⁰

Se dirá que nos adentramos en un psicoanálisis de *Envois* a partir de un *lapsus*, incluso se podría hablar de *restitución del envío* a (re)aparecer en *Feu la cendre* un *Lui aussi* reprimido — ¿forcluído, quizás?— en *Envois*. ¿Es posible un psicoanálisis de un texto escrito? No preguntamos por una lectura psicoanalítica de un texto, sino de un psicoanálisis del escrito. Para ello —dirán algunos— debería poder establecerse la transferencia y esto parece bastante complicado de hacerse para con un texto escrito. No excluimos en la escritura la actividad del inconsciente, pero sí debemos admitir una mayor resistencia y la posibilidad que un *lapsus*, por ejemplo, no sea más que un error tipográfico. El tan mencionado «*Lui aussi*» que hemos pescado en *Feu la cendre* es un ejemplo de este *impasse* que acabamos de mencionar, pero incluso sin haber cotejado el manuscrito original se abren varios interrogantes, el primero de ellos sobre la originalidad. Es cierto que la cita en la que aparece un añadido debería ser la «copia», pero ¿no hemos admitido con Derrida que en todo origen ya hay un movimiento de

³⁵⁰ *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), en Freud S., *Obras completas vol. XIV*, óp. cit. (nota 19), pág. 118.

iteración, una reserva virtual que opera y trastoca lo originario? ¿Podría «*Lui aussi*» ser el significante elidido que se desplaza por la cadena metonímica hasta volver a su lugar de asignación? Esto haría de la “copia” —la cita en *Feu la cendre*— el “original” que no estuvo allí en su lugar. Sin duda un peligroso suplemento.

Los residuos inevitables de la voz que también des-velan al sujeto de la enunciación adormecido y reprimido en el sujeto del enunciado, *podrían* ser representados por la escritura *también* mediante una adenda. Por ejemplo. O, quizás, la distinción entre sujeto del enunciado y de la enunciación tendría más que ver con la distinción de Blanchot entre “voz narrativa” y “voz narradora” que Derrida recuerda en *D’un ton apocalyptiques adopté naguère en philosophie*, donde la primera ya no es « [...] la del sujeto identificable, la del narrador o destinador determinable en un relato»³⁵¹. También con el sujeto de la enunciación pasa algo parecido: es aquello que no siempre es identificable en el sujeto gramatical determinado y determinable, la virtualidad latente que va siempre más allá, que habla al otro más allá de él y que es la dificultad y misterio de la transferencia. Por ello, no se trata solo de una cuestión de tono, pues éste, como hemos tratado de indicar en el §2 de esta parte de nuestro trabajo, puede transmitirse casi integralmente en el soporte escrito. A veces, por mor de lo escrito, un tono gran señor que mediante la palabra pretendería ser señal de develamiento, solo serviría para ocultar.

Son suposiciones, como de suposiciones, conjeturas, imaginaciones, cálculos estuvo conformada la relación que Derrida y Lacan mantuvieron. Fue una relación en la distancia —este aspecto fue subrayado por muchos— y sus únicos encuentros fueron dos. De los dos encuentros se tienen muchos detalles y el que nos interesa aquí fue el segundo, un encuentro alejado de las instituciones y amparado por el calor de una cena entre amigos. Derrida le contó una anécdota a Lacan sobre su hijo Pierre, anécdota que involucraba también a su mujer, constituyendo un triángulo³⁵². Derrida tuvo la sorpresa de encontrar(se) la escena descrita por Lacan en un artículo titulado *La méprise du sujet supposé savoir* (1967)³⁵³. Es un artículo en estrecha relación con el que le seguirá de unos pocos días que ya comentamos en la parte II de nuestro escrito: *La psychanalyse*.

³⁵¹ Derrida J., *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, *óp. cit.* (nota 5), pág. 58.

³⁵² B. Peeters también refiere esta anécdota en su libro sobre Derrida, cf. Peeters B., *Derrida*, *óp. cit.* (nota 158), págs. 207-208. Por parte de un tercero, la escena se encuentra referida por vez primera en Roudinesco É., *Histoire de la psychanalyse en France vols. II*, t. 2º, Seuil, 1986, pág. 418. Derrida lo relata en *Por el amor de Lacan* (1991), en Derrida J., en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 247), págs. 78-79.

³⁵³ Texto pronunciado el en el Instituto Francés de Nápoles el 14/12/1967 y luego publicado en Scilicet, nº 1, págs. 31-41. Ahora en Lacan J., *Otros escritos*, *óp. cit.* (nota 4), págs. 349-360.

Raison d'un échec. De hecho, ésta conferencia fue dictada el día siguiente, en el *Magistero* de la Universidad de Roma. También en este caso un objetivo del artículo es Derrida como el nombre propio que representaría las desviaciones de la recta enseñanza lacaniana. Ya vimos en nuestro §4 dedicado a *Fors* (*vid supra* págs. 448-468) que este fue un motivo recurrente para Lacan: los daños que las desviaciones de su enseñanza provocaron.

Se trata de un artículo donde se pretende explicar cómo la cosa del inconsciente no ha sido aún comprendida. Así comienza la comunicación, tratando de señalar que allí donde se quiso comprender y esquematizar el inconsciente freudiano en un marco conceptual rígido, lo único que se logró fue «olvidar el descubrimiento»³⁵⁴. Y Lacan advierte que, aunque nos encarrilemos por el recto conocimiento de lo que “es” el inconsciente freudiano —en particular desarrollado en *El chiste y su relación con el inconsciente*, pues el chiste *revela* algo *relevado*, escondido y oculto—, tampoco sería suficiente en el campo psicoanalítico donde el sujeto es subvertido y el objeto es activo³⁵⁵, pues «Ninguna pretensión de conocimiento sería apropiada aquí»³⁵⁶. De no ser así el inconsciente tendría otro nombre que no el *Ça* —y ya el *c'est ça* se invalida a sí mismo en el momento de su enunciado, pues no responde al *quod est*.

De pronto se da un salto y Lacan escribe:

“Soy un tramposo de oficio”, dice un niño de cuatro años acurrucándose en los brazos de su progenitora ante su padre, quien acababa de responderle “Eres lindo” a la pregunta “¿Por qué me miras?”. Y el padre no reconoce allí (aunque el niño haya fingido en el intervalo haber perdido el gusto por sí mismo desde el día en que habló) el *impasse* que él mismo intenta sobre el Otro al jugar al muerto [*sur l'Autre, en jouant du mort*]. Le toca al padre, que me lo dijo, escucharme o no en este punto.³⁵⁷

³⁵⁴ *La equivocación del sujeto supuesto saber* (1967), en Lacan J., *ibidem*, pág. 349.

³⁵⁵ *Ibidem*, pág. 352.

³⁵⁶ *Ibidem*, pág. 353.

³⁵⁷ *Ibidem*, págs. 353-354. Dadas las dificultades del texto, proponemos también la versión original: ««Je suis un tricheur de vie », dit un gosse de quatre ans en se lovant dans les bras de sa génitrice, devant son père qui vient de lui répondre : « Tu es beau » à sa question : « Pourquoi tu me regardes ? » Et le père n'y reconnaît pas (même de ce que l'enfant dans l'intervalle l'ait feinté d'avoir perdu le goût de soi du jour où il a parlé) l'impasse que lui-même tente sur l'Autre, en jouant du mort. C'est au père qui me l'a dit, d'ici m'entendre ou non.»

Incluso Derrida escribirá a tal propósito que «Todavía hoy no estoy seguro de haber comprendido bien la interpretación arriesgada»³⁵⁸. Y de hecho no la interpretará siquiera —apenas una leve digresión— y pasará a otra anécdota: la dedicatoria que escribió Lacan en sus *Écrits* cuando se los regaló a Derrida: «a Jacques Derrida, este homenaje que puede tomar como guste»³⁵⁹.

Derrida, en relación a la indiscreción de Lacan, pondrá el acento en la cuestión del padre: «*Au père qui me l'a dit d'ici m'entendre ou non*»³⁶⁰ y se preguntará si Lacan, en vez de “padre”, quiso decir “hijo”. Esta frase subrayada por Derrida podría parecerse al final de una sesión analítica, un corte donde un analista —el sujeto supuesto saber— se arriesga a dar al paciente una interpretación sin contentarse de lo que pudo haberle dicho éste. Derrida unirá este suceso con el anterior ocurrido en Baltimore, allí cuando Lacan se lamentó del tamaño del volumen de sus *Écrits* y de la preocupación de cómo sería leído después de su muerte, en particular por Derrida³⁶¹. Éste concluye que entre ellos siempre ha aleteado la muerte y que se trataba solo de ésta. Llama la atención una interpretación rápida que busca archivarse en nombre de la muerte y pasar más allá, a otros temas —y aquí se muestra una vez más la dificultad de interrogar las relaciones de Derrida con el psicoanálisis: en muchas ocasiones los textos directamente relacionados con el argumento “psicoanálisis” tienden a ocultar los *impasses* del filósofo francés con la terapia instituida por Freud, y cuando nos detengamos con *L'animal que donc je suis* daremos muestra de ello (cf. ver *infra*)—.

Hay también otra llamada de atención: el sujeto supuesto saber aparecerá solo una vez en *La carte postale*, en un momento preciso de *Du tout*:

Entonces. En la hipótesis de que se pudiera transcortar [*trancheférer*] o contratranscortar transferencialmente [*contretrancheférer*], con una transferencia [*transfert*] que no tuviera más que una relación alterada con lo que se entiende en los estrictos límites de la técnica freudiana, transcortar o contratranscortar sobre o desde lo que llamo un “texto”, y que ni es un simple escrito teórico ni implica simplemente un sujeto supuesto saber [*sujet supposé savoir*] o escribir, ya que las relaciones con dicho

³⁵⁸ *Por el amor de Lacan* (1991), en Derrida J., en *Resistencias – del psicoanálisis*, *óp. cit.* (nota 247), pág. 78.

³⁵⁹ *Ibidem*, pág. 79.

³⁶⁰ *Ibidem*, pág. 78 y Lacan J., *Autres écrits*, *óp. cit.* (nota 4), pág. 354.

³⁶¹ *Ibidem*, págs. 77-79. Otra cuestión de herencia.

“sujeto” son tratadas muy de otra manera, en particular en *Glas*, entonces ¿qué es un no-analista [*non-analyste*]? ¿Dónde existe lo no-analista?³⁶²

Pas du tout es un texto muy corto y no es casual su posición al final de *La carte postale* —donde no se sigue la cronología de la composición de los textos—. Esta breve entrevista de R. Major a Derrida gira, mediante un «paso del todo» con el que se quiere también indicar un margen *no* del todo en la totalidad —«soy ajeno — ni analista ni analizado según los criterios en vigor»³⁶³—, en torno a la cuestión de la transferencia (*transfert*) o/y del trans-corte (*tranche-fert*), jugando con la homofonía entre ambas palabras. La cita que hemos propuesto interroga los *impasses* de la transferencia y el problema del corte, de los límites de la transferencia, del análisis y del analista. (También nosotros hemos “trans-cortado” sobre o desde un texto a otro: de *Envois* a *Feu la cendre* para retornar a *Envois*.) Derrida no fue ni analista ni analizado —«según determinados criterios en vigor»— pero para algunos —y nos incluimos entre ellos— forma parte de la historia y de la intrahistoria del psicoanálisis. ¿Dónde empieza y dónde termina el analista y el análisis? ¿Habría, como el no-analista, el no-análisis (*non-analyse*)? La cuestión, una vez más, gira en torno a la transmisión, al *trans mittere*, mandar más allá, de una persona a otra, de un lugar a otro, de un tiempo a otro —en una palabra: la telepatía—. O la transferencia, según se prefiera.

Lo recordaremos una vez más de la boca de Freud: «La cura psicoanalítica no crea la transferencia; meramente la revela.»³⁶⁴ Lo cual muestra que no hay un corte de la transferencia, un exterior o un por fuera de ella: siempre hay transferencia —identificado por nosotros, a través de Derrida, como uno de los males de archivo—. Y fue lo que Lacan se apresuró a desvelar:

Se trata, en efecto, de esto, de que el sujeto conserva una cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia. Es una demanda, y no un empuje, o un malestar, o una huella, o cualquier cosa que traten ustedes de caracterizar en un orden de primitividad tendencialmente definible. Ahí se traza una traza, un trazo. No la

³⁶² *Del todo*, en Derrida J., *La tarjeta postal*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 483.

³⁶³ *Ibidem*, pág. 473.

³⁶⁴ *Fragmentos de análisis de un caso de histeria (Dora)* (1905 [1901]), Freud S., *Obras completas vol. VII*, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1978, pág. 102.

modulación que resultaría de alguna inscripción fonemática inscrita en una película, una banda, sino una marca que señale una fecha para siempre.³⁶⁵

Esa «fecha para siempre» es el «rasgo unario» que articulará la cadena significante —de diferencias y semejanzas— en la cual el sujeto estará inscrito, dirigido, destinado. ¿Destinado a qué? A «*je m'en rappelle*», soit : *je me rappelle à l'être (de la représentation) à partir de cela. De quoi? D'un signifiant.*»³⁶⁶ Me acuerdo de ello y me llamo al ser a partir de ello, del significante que me ha dividido y que llegará siempre a su destino. Es innegable que estas frases o sentencias son representantes de un cierto Lacan, el Lacan que puede afirmar: «Yo soy lo que me veo ser —por el Otro, en tanto que él me devuelve la imagen—.»³⁶⁷ Hablamos de semblante, de identidad, de registro imaginario —este dato es importante para lo que vendrá unas cuantas páginas más adelante—. Como vimos, Lacan decide destinar un relato (a Derrida) en *Le sujet supposé savoir* —relato que empieza por el final y con posterioridad vuelve al lugar de asignación: «*Pourquoi tu me regardes?*» pregunta el hijo entre los brazos de la madre—. La frase que sigue es ambigua pues se presta a la mala interpretación: ¿de quién es el *impasse* que se intenta sobre el Otro al jugar al muerto? Lacan hace de una anécdota, de algo intrascendente, una labor deconstructiva para traducir, hacer pasar más allá, lo que no es de por sí evidente. Por un lado Derrida que mira al hijo y por el otro éste que le pregunta el porqué de la mirada, una mirada que (de)vuelve al padre: ¿por qué te miras? La respuesta es que “soy lindo y un tramposo de oficio”, pues si el inconsciente es el discurso del Otro, todo lo que diré se podrá utilizar en mi contra, es decir que en la semejanza —por el significante— hay diferencia y oposición. El hijo³⁶⁸ le devuelve al padre su mirada distraída y delatadora del juego: (él) está jugando a hacer el muerto ante el Otro —pues éste es el que devuelve la imagen en la que me veo ser. Y «Le toca al padre, que me lo dijo, escucharme o no en este punto». Parece que los

³⁶⁵ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 2001². *La transferencia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2003, pág. 106. Ya aparece al principio del seminario VIII la cuestión del único rasgo o trazo, anticipando el estudio del *einzigster Zug* freudiano tan determinate en el seminario inédito *L'identification*, cf. Lacan J., *ibídem*, págs. 384 y sigs. En particular subrayamos la siguiente frase: «Pero lo que define a este *ein einzigster Zug* es el carácter puntual de la referencia original al Otro en la relación narcisista.», cf. Lacan J., *ibídem*, págs. 395.

³⁶⁶ *La equivocación del sujeto supuesto saber* (1967), en Lacan J., *Otros escritos, óp. cit.* (nota 4), pág. 354.

³⁶⁷ *Ibídem*, pág. 416.

³⁶⁸ Pero el hijo es un niño y «El niño es el problema. Como siempre. Y el problema es siempre la infancia.», cf. Derrida J., *Passions*, Paris, Éditions Galilée, 1993. *Pasiones*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pág. 80, n. 5.

confines del análisis y del psicoanalista no existen: ¿dónde termina lo analítico y empieza lo no-analítico?, se pregunta Derrida —y nosotros con él— en *Du tout*. Ya citamos más arriba que Derrida en *Pour l'amour de Lacan* se pregunta si Lacan quiso decir «hijo» y no «padre» cuando escribirá «*Au père qui me l'a dit d'ici m'entendre ou non*», «Le toca al padre, que me lo dijo, escucharme o no en este punto». ¿Y si fuera el hijo aquel que dijo y no el padre el que habló y que debería escuchar? Si Derrida afirmó no estar seguro de la apresurada interpretación de Lacan —en cuyo estado también nos hallamos nosotros—, la cuestión es ahora redoblada por Derrida: invirtiendo los factores y poniendo el hijo en el lugar de padre, nuestros interrogantes no disminuyen, sino que aumentan. Una simple inversión de lo expuesto hasta ahora no sería posible ni bastaría para explicar y recorrer todas las variaciones que la inversión implica. Pero quizás no implique nada y quien debe escuchar es efectivamente el hijo, el niño, el problema. Es posible que Lacan, pensando de dirigirse al padre, se dirigiera al hijo. ¿A qué hijo? De nuevo se abre ante nosotros el problema de la transmisión, de la transferencia, pues ésta no se puede interrumpir y, mucho menos, dominarla, controlarla. ¿Tiene límites la transferencia? ¿La lengua y la diversidad de las lenguas serían un límite para ella? ¿Hay respuesta?

« ¿Y si el animal respondiese? »³⁶⁹ Respondió el otro —y al otro—, casi disculpándose de todo lo anteriormente dicho acerca del animal de la siguiente manera:

Hablaré de mi Egeria, que es de esta guisa [*un perro pasa por el estrado*]. Es la única persona [*personne*] que conozco que sepa lo que habla [*qui sache ce qu'elle parle*] —no digo lo que dice [*je ne dis pas ce qu'elle dit*]. No es que no diga nada, no lo dice con palabras [*elle ne le dit pas en paroles*]. Dice algo cuando tiene angustia [*Elle dit quelque chose quand elle a de l'angoisse*] —ocurre a veces—, pone su cabeza sobre mis rodillas. Sabe que morirá [*Elle sait que je vais mourir*], cosa que cierto número de personas también saben. Se llama *Justine*, es mi perra, es muy bonita, y si ustedes la hubieran

³⁶⁹ ¿Y si el animal respondiese? (2003), en *El animal que estoy si(gui)endo*, *óp. cit.* (nota 300), pág. 143 y sigs. Esta pregunta está formulada hacia varios nombres propios a lo largo del libro —Aristóteles, Descartes, Kant, Lévinas y Lacan—, todos ellos víctimas del enredo de no haberse visto a través de los ojos del animal, vistos por el animal en su desnudez.

oído hablar... Lo único que le falta con aquel que se pasea, es que no ha ido a la Universidad.³⁷⁰

¿Qué habría dicho Derrida de haber sabido estas palabras donde Lacan atribuye el poder sentir la angustia al animal, un animal concreto, la bella y linda ninfa *Justine*? Incluso tuvo la suerte de ir a la Universidad y por ello es un deleite escucharla. ¡Si solo la hubiéramos oído hablar! ¡Qué mundos nos habría abierto el animal que, según una voz muy entendida, carece de mundo! Sea como fuere, la perrita *Justine* se angustia y advertiría aquel movimiento del espíritu in-determinado al no tener ningún lugar, siendo ésta su más cabal determinación³⁷¹. No ahondaremos en la angustia heideggeriana para no complicar demasiado el asunto, pero es esencial subrayar que Lacan otorgue al animal el poder sentir angustia, pues para ello debe de tener una relación con el objeto del orden del objeto *a*, eso que indica que el sujeto es siempre subvertido por el objeto y que éste es activo y no pasivo. Pero para que haya angustia es esencial que se dé el Otro, la alteridad radical según Lacan, el lugar de la palabra, ese Otro que es conocido pero no reconocido, el que no es mi otro especular, es decir el espejismo de la ipseidad. Es un giro importante, pues para Lacan la angustia es del orden de lo *Unheimlichkeit* y el animal —o quizás solo la musa de Lacan, su perrita— lo advertiría. Procedamos por partes.

En el magnífico texto titulado *L'animal que donc je suis* se explica —como otro momento de la violencia metafísica que no puede reconocerse tal— que el animal no advertiría sufrimiento o angustia, palabras o conceptos que habría que reservarse al hombre y al *Dasein*³⁷². De igual manera, o quizás como premisa, el animal estaría desprovisto de la posibilidad de responder en cuanto su respuesta sería una reacción, pero no una respuesta a nuestros —el de los hombres— interrogantes. Carecería de

³⁷⁰ Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer, M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992, pág. 211. Este suceso aconteció el día 3/12/1969 en Vincennes. Fue recogido en una publicación antes de ser publicado como parte del seminario XVII, cf. Lacan J., "L'impromptu de Vincennes", *Magazine Littéraire, Spécial Lacan* (121), febrero 1977.

³⁷¹ Cf. Kierkegaard S., *El concepto de angustia*, *óp. cit.* (336), pág. 45. Recordamos que la indeterminación se da solo en el plano estético y no el plano ético y religioso. Citamos este pasaje porque en el seminario de Lacan dedicado a la angustia, la cuestión gira en torno a la indeterminación del objeto *a* y algunas de las formulaciones de Kierkegaard serán decisivas para Lacan.

³⁷² Cf. Derrida J., *El animal que estoy si(gui)endo*, *óp. cit.* (nota 300), págs. 44-45.

mundo —un pobre en mundo (*weltarm*) en relación al *Dasein* como configurador de mundo (*weltbilden*)³⁷³.

Todo lo que Derrida afirmará sobre Lacan en *Et si l'animal répondait?* es exacto. Y no es solo evidente en los escritos que Derrida analiza (*Le stade du miroir*, *Propos sur la causalité psychique*, *Fonction et champ*, *La direction de la cure*, *Subversion du sujet*, *Position de l'inconscient*), sino en otros textos desconocidos o poco conocidos³⁷⁴. Es preciso subrayar un elemento: el animal sí puede producir huellas y luego borrarlas, lo que no podría hacer es producir *falsamente* huellas:

También el animal hace huellas y las borra —y la zoología nos podría proponer muchos ejemplos al respecto—. Pero lo que no hace un animal es hacer huellas falsas, huellas tales que se crean falsas. “Dejar huellas falsamente falsas” es un comportamiento esencialmente significativo.³⁷⁵

El supuesto, bien captado por Derrida, sería que el animal no es sujeto del significante y no puede ser representado por un significante para otro significante, pues para que esto se dé, debe de haber un garante máximo: el Otro³⁷⁶. El animal, entonces, carecería de esta relación con el Otro. Es una manera de decir que, entre otras cosas, el animal no muere como lo hace el hombre. Dejemos de lado estas cuestiones decisivas a la luz de lo que hemos citado de Lacan al presentar su perrita a un grupo de estudiantes durante

³⁷³ Demasiados los pasajes que citar en relación a lo mencionado, pero daremos igualmente unas páginas de referencia: Derrida J., *ibidem*, págs. 49-50, 56-59, 69-105 y toda la parte dedicada a Lacan titulada *¿Y si el animal respondiese?*, cf. págs. 143-166. Por otra parte hay que tener muy en cuenta la cuestión de la desnudez y de la mirada del animal que me concierne y por la cual me siento preocupado. Una vez más no habrá tiempo —otro motivo que recorre las obras de Derrida y *L'animal que donc je suis*. Sobre la cuestión de la mirada hay un pasaje en el texto de Derrida donde se excluye también en Lacan la posibilidad de ser mirado por el animal, cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 110. No podríamos subscribirlo del todo y para ello daremos un ejemplo tomado de una nota de *Fonction et champ*: «Para obtener inmediatamente la confirmación subjetiva de ésta observación de Hegel, basta haber visto en la epidemia reciente a un conejo ciego en medio de una carretera erigir hacia el sol poniente el vacío de su visión cambiada en mirada: es humano hasta lo trágico», cf. Lacan J., *Escritos*, *op. cit.* (nota 109), pág. 271, n. 38.

³⁷⁴ Pensamos en lo afirmado en la Intervención sobre la exposición de A. Borel «Le symptôme mental. Valeur et signification», enero 1946, Groupe de l'Évolution Psychiatrique, publicado en *l'Évolution Psychiatrique*, 1947, fascículo I, pág. 117, acerca del fenómeno mental que nada tendría que ver con la subjetividad y que debería reducirse en términos de comportamiento —y por ello el perro tomado como ejemplo tendría fenómenos mentales como el *phénomène du détour* sin estar provisto de subjetividad—. O también lo que escribió para el coloquio *Position de l'inconscient au Colloque de Bonneval* (1960), donde, pese a que se pueda afirmar un lenguaje en los animales, este estaría desprovisto de admitir la metáfora y de engendrar la metáfora, cf. Lacan J., *L'inconscient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, pág. 165.

³⁷⁵ Lacan J., *L'angoisse*, *op. cit.* (nota 229), pág. 75.

³⁷⁶ Derrida J., *El animal que estoy si(gui)endo*, *op. cit.* (nota 300), pág. 144.

las revueltas estudiantiles de 1969. Es un gesto, una *performance*, pero no podemos eludir el hecho de que para Lacan este animal en concreto llamado *Justine*, hable —y que sepa de lo que habla aunque no por ello sepa lo que dice—, por lo cual estaría más aventajada que cualquier humano y, además, puede angustiarse pues sabe de la muerte del otro. No dice a través de la palabra —y daría lo mismo pues tampoco el humano sabe qué hacer con este *schibboleth*—, pero habla y se angustia. Uno de los interrogantes a los que no podremos responder, es si también en este animal concreto el conocimiento de la muerte se daría *porque* habla —... y *si ustedes la hubieran oído hablar*—.

Supongamos que se trata de una broma para alterar a los universitarios, y todo lo que Lacan describe a propósito de su pequeña *Justine* fuera del orden de la jocosa farsa. No por ello podemos dejar de estar asediados por la cuestión de la angustia (en y para el) animal, de su saber acerca de la muerte del otro. En más de una ocasión Derrida alerta de los prejuicios, creencias y presupuestos de Lacan (y Descartes, Kant, Heidegger y Levinas) sobre «el animal». Es cierto que con Lacan se hará alguna que otra salvedad —en particular en lo que se refiere a la sexualidad en el animal³⁷⁷— pero también él quedaría prendado por un cierto “cartesianismo”. Nosotros también lo subscribiríamos por completo a no ser por esta pequeña *performance* recogida en dos textos, uno de 1977 y el otro cuando se publicó el seminario XVII, 1991. *Performance* que podría tener múltiples lecturas y un análisis casi infinito, pero donde aparece el animal preso por la angustia y sabedor de la muerte, pues es la única persona que sabe lo que habla. Y «Sabe que moriré [*Elle sait que je vais mourir*], cosa que cierto número de personas también saben». ¿Es solo de la muerte física de la persona de lo que se está hablando aquí? ¿O se trata de algo más, de aquel discurso definido por nosotros como *psicoanálisis lacaniano* que, con la desaparición de Lacan, moriría con él? Difícil responder de momento, pero sin duda alguna podemos afirmar que para Lacan se da en el animal en cuestión —o por fin cuestionado— el sentimiento de la propia finitud y la del otro³⁷⁸. Esta cuestión es más complicada e importante de lo que parece si recordamos las frases de Lacan que ya propusimos en la n. 160 del presente estudio acerca de lo que vendría *después*, a partir de su discurso; volvemos a proponer una parte de la cita: «En realidad, no creo que se hablará de psicoanálisis en la descendencia, si

³⁷⁷ *Ibidem*, pág. 109.

³⁷⁸ Algo que, según Derrida, excluirían tanto Kant como Heidegger, cf. Derrida J., *ibidem*, pág. 116.

así puedo decirlo, de mi discurso... De mi discurso analítico.»³⁷⁹ Nos parece una llamada de atención doble: *por una parte* aquellos —ya sean personas o instituciones— que se otorgarían el derecho de encarnar el verbo lacaniano, estarían muy equivocados y morarían en algo así como la *méconnaissance*. Y en segundo lugar, siempre acerca de la cuestión de la transmisión de un saber, nadie podría otorgarse el derecho de haber heredado lo que se define como el «discurso de Lacan» —incluso nosotros bajo la fórmula de «psicoanálisis *lacaniano*»—. La herencia, cualquier herencia, siempre estaría en por-venir y por alcanzar, y de manera virtual ésta se otorgaría pluralmente y sin dejarse afianzar por un derecho de propiedad exclusivo. Pero esta virtualidad está siempre en acto, y la herencia nunca se entregará del todo (*pas du tout*). Es más: toda herencia traería consigo el pensamiento fundamental del estar huérfano y toda imposibilidad implícita en el (de)tener y en el patronazgo. *Por otra parte* pocas personas habrían entendido esto: que Lacan morirá y que por ello, una de las entendidas —*Justine*— se angustia. No se angustiaría con y como las otras personas por “saber” que Lacan morirá —parece ser ley de vida y *Justine* habla muy bien... y si ustedes la hubieran oído hablar—. Se trataría, entonces, de *otra* muerte conocida también por un cierto número de personas a parte la bonita perra *Justine*, la muerte como disolución y, con ella, la (im)posibilidad de proseguir lo que Lacan habría dicho. Y sobre todo el hecho más angustioso: no se hablará de psicoanálisis en la descendencia del discurso psicoanalítico de Lacan. *Justine* lo sabe y se angustia pues sabe de la imposibilidad de la transmisión de ciertos *saberes* —entre los cuales el psicoanálisis *lacaniano*—. Es peor que la muerte, pues solo queda el *semblante* (*semblant*) de un discurso que aparenta el saber con su *sentido en blanco* (*sens blanc*) y de esto *Justine* no se engaña, pues se angustia. Y creemos que lo expuesto hasta ahora sobre la transmisión del «discurso de Lacan», es aplicable también a la deconstrucción *derridiana* y de cuyo tema trató F. Vidarte en un artículo: *Deconstructivistas o derridianos: política del nombre propio*³⁸⁰. Este aspecto es también aquello que siempre nos angustia desde las primeras páginas de nuestro trabajo de tesis: heredar y estar a la altura de la herencia. Se trata de una responsabilidad que *Justine* parece entender.

A lo que sí tenemos respuesta es que el animal —al menos la *Justine* de Lacan— es todo menos irracional en el sentido de alguien no dotado de intelecto reflexivo. Si

³⁷⁹ *Du discours psychanalytique* (1972), en *Lacan in italia. En Italie Lacan. 1953-1978*, óp. cit. (nota 160), págs. 48-49, traducción nuestra.

³⁸⁰ Vidarte F., “Deconstructivistas o derridianos: políticas del nombre propio”, *Archipiélago. Cuadernos crítica de la cultura*, (75) 2007, págs. 71-72.

puede captar la (otra) muerte del otro y angustiarse por ello, es un sujeto en el sentido lacaniano: sujeto dividido —que no hay que confundir con subjetividad— que habla (y lo hace muy bien, parece) y no sabe lo que dice (precisamente por su división). No hay «querer-decir» en el sujeto dividido lacaniano que no esté, a su vez, atravesado por una deriva interna. No se trata solo del inconsciente y del yo, sino del sujeto de la enunciación y del sujeto del enunciado. Pareciera, pero no podríamos afirmarlo con total seguridad, que la pequeña *Justine* habla muy bien de cosas interesantes y dice algo cuando tiene angustia (*dit quelque chose quand elle a de l'angoisse*). ¿Pero no es la angustia también la comparecencia de una otredad a la que no se le puede dar una palabra que la represente? ¿No es la angustia también la prueba de que los muertos viven y de que los ausentes están presentes? ¿La perrita *Justine* advertiría todo esto? No podemos dejar de sorprendernos y sería el caso de empezar de nuevo, abrir una nueva tesis o un filón dentro de ésta, una cuarta parte sobre la relación-sin-relación entre la deconstrucción *derridiana* y el psicoanálisis *lacaniano* acerca del animal, o del *animot* y del *parlêtre*, de como el *animot* es interrogado por el *parlêtre* y de las implicaciones de aquél en éste: *Le parlêtre avec l'animot*. Quizás deberíamos haber empezado por ahí, y este es un ejemplo más de la (im)posibilidad de esta tesis, de todo lo no pensado en este dialogo interminable³⁸¹.

Tratar de universalizar una anécdota como la de la perrita Justine es un riesgo. ¿Pero esta no fue en muchos casos una estrategia del psicoanálisis y de la deconstrucción? Por otra parte, esta anécdota ¿invalidaría todo lo dicho por Lacan acerca del animal, incluso cuando, sin saberlo, él no habrá hablado más que del *animot*

³⁸¹ Y una muestra más de la dificultad de tratar la relación de Derrida con el psicoanálisis: todo el libro *L'animal que donc je suis* está atravesado por aquello que algunos pensadores —Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan— excluyeron y *denegaron* sobre el animal y el *animot*. Es cierto que uno de los momentos privilegiados del libro es el capítulo dedicado a Lacan, pero toda la lectura acerca del animal como aquel que me desvela (en) mi desnudez, los *impasses* acerca de la cuestión del animalanimal para la ética están leídas a partir del concepto de denegación: «En cierto modo, lo quieran o no, lo sepan o no, Descartes, Kant y Lévinas, ciertamente, no hablan y no pretenden hablar sino del *animot*. Pero siempre lo hacen por medio de la denegación o la exclusión». Incluso cuando Derrida indica la importancia en el uso de las exclamaciones en Lévinas, afirma lo siguiente: «Aquí he encontrado por lo menos once [signos de exclamación] en ocho paginitas. Todos ellos me parecen connotar una denegación. Y, por lo demás, dos de ellos siguen a un « ¡No! ¡No!» que firma, en verdad, la verdad de un «sí, sí» [...]». O, por último, cuando leemos: «[...] lo que leemos a través del inconsciente de estas denegaciones exclamativas» cf. Derrida J., *El animal que estoy si(gui)endo*, *óp. cit.* (nota 300), respectivamente págs. 135, 138 y 140. Esta interpretación indica —mediante la utilización del concepto de *Verneinung* freudiana— que algo pueda mantenerse reprimido mediante una aceptación negada de la realidad: «no hablan y no pretenden hablar sino del *animot*» incluso cuando dicen hacerlo —y entonces entraría la exclusión—. Una prueba más de cómo la extrategia de lectura deconstruktiva está atravesada por el psicoanálisis y posibilitó que «por ahí, por la cuestión de la vida y del «presente vivo», de la autobiografía del *ego* en su presente vivo, comenzó *mi lectura deconstructiva* [subrayado nuestro], de Husserl y, en verdad, todo lo que ha podido venir después», cf. Derrida J., *ibídem*, pág. 133.

mediante la denegación? ¿Haremos como en el caso de Levinas y del perro Bobby al que le concedió la capacidad de trascendencia³⁸² por ser el único testigo en la Alemania nazi de la dignidad del hombre? Derrida analizará que este gesto no excluye de la visión levinasiana que el animal siga estando sin palabra y con la única posibilidad de emitir «significantes sin significado»³⁸³. Para Lacan la cuestión está más centrada en lo que de él aportamos más arriba con una cita tomada del seminario X, *L'angoisse* y que Derrida retoma a partir de los *Écrits*: la diferencia entre el fingimiento —el animal también es capaz— y el engaño —el animal no es capaz—³⁸⁴. El ejemplo de ese seminario no es casual porque Derrida, cuando se refiere a Lacan, casi de manera exclusiva toma en cuenta solo los *Écrits* y otros textos publicados aparte. En la parte de *L'animal que donc je suis* dedicada a Lacan sí cita un pasaje del seminario XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, la famosa anécdota de la lata de sardinas en el mar que no me ve, pero me mira³⁸⁵. La cuestión capital, una vez más, es que «la estructura de la huella supone que *trazar* viene a ser *borrar una huella* (siempre ausente-presente)»³⁸⁶ y que, por ello

¿Es necesario recordar que toda huella borrada, conscientemente, puede dejar una huella de su borradura de cuyo síntoma (individual o social, histórico, político, etc.) podrá asegurar siempre el regreso? ¿Es necesario, sobre todo, recordárselo a un psicoanalista?

³⁸² Derrida J., *ibídem*, pág. 139. La cuestión del perro Bobby como representante de la ética kantiana y el único ser que en el campo de exterminio reconocía a los judíos como hombres, merecería un comentario más extenso en relación a la anécdota lacaniana sobre su perrita *Justine* capaz de hablar y angustiarse. Pero esto sería una cuestión entre Lacan y Levinas que, de manera indirecta, también pertenecería al diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. Dicho esto, en el *corpus* escrito de Lacan el nombre de Levinas no aparece.

³⁸³ Derrida J., *ibídem*, pág. 140.

³⁸⁴ Derrida J., *ibídem*, pág. 153.

³⁸⁵ Derrida J., *ibídem*, pág. 159. La anécdota a la que se refiere Derrida se encuentra en Lacan J., *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Édition du Seuil, 1973. *Los cuatro conceptos fundamentales*, trad. J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987, págs. 82-83. También se referirá en alguna que otra ocasión al seminario XX, *Encore*, pues éste y el seminario XI fueron los únicos dos seminarios que se publicaron en vida de Lacan. Todo lo que fue publicado después es considerado por muchos como un producto “adulterado” por J.-A. Miller. Nos guardamos nuestra opinión al respecto. No obstante Derrida, en su seminario *La bête et le souverain* (clase del 12/03/2003), citará pasajes del seminario V de Lacan, *Les formations de l'inconscient* relacionados, según el autor, a *Identität und Differenz* de Heidegger y a la cuestión del animal y su poder borrar las huellas, cf. Derrida J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, Paris, Éditions Galilée, 2010, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, trad. L. Ferrero, C. de Peretti, D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011, págs. 290-292 y 302-308. Por otra parte, muchos momentos de la 4ª sesión del seminario del día 23/01/2002 estará dedicados a Lacan y a la cuestión del animal —siempre en la misma línea de *L'animal que donc je suis*—, cf. Derrida J., *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Éditions Galilée, 2008, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti, D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, págs. 137-168.

³⁸⁶ Derrida J., *ibídem*, pág. 161.

¿Y recordar que cualquier referencia al poder de borrar la huella habla todavía el lenguaje del yo consciente, incluso imaginario?³⁸⁷

No, no creemos que sea necesario pero, antes de explicar el porqué, haremos un pequeño apunte. Resulta extraño que Derrida se refiera a uno de los tres registros —el imaginario— cuando nunca emprendió la crítica de la tripartición empleada por Lacan entre lo Real, Simbólico e Imaginario. Por otra parte es cierto —y casi redundante— que el yo y la significación que se da en la temporalidad (incluso como comprensión retroactiva), pertenezca a lo imaginario y no, como muchos podrían suponer, a lo simbólico. El registro simbólico es el de la lengua entendida como asunción traumática y como retorno de un significante que es siempre del orden del acontecimiento —incluso en la estructura neurótica³⁸⁸—. Todo aquello que tenga que ver con el sentido común y con la aparente transmisibilidad completa, es imaginario y depende de la lógica especular de un yo fundamentado en y por el otro. El significante —y Derrida lo capta muy bien puesto que entender un registro implica la comprensión de los otros dos— es de otro orden: no se trata de aquello que retroactivamente es significando, sino —en la pregunta por el ser del *sum* donde todo lo renegado sobre el *animot* encuentra allí asidero:

Lo que está en juego en nuestro sujeto es la pregunta *¿Qué soy? ¿soy?*, es una relación de ser, un significante fundamental. En la medida en que esta pregunta en tanto simbólica fue despertada, y no reactivada en tanto imaginaria, se desencadenó la descomposición de su neurosis y se organizaron sus síntomas.³⁸⁹

Se trata de un comentario de un caso clínico en el cual Lacan pretende demostrar que el significante no solamente en la psicosis tiene el carácter del acontecimiento, sino también en la neurosis: la misma pregunta —el mismo mensaje— no es lo *mismo* según se dé en un registro o en otro. Esta distinción es muy difícil de captar por fuera de la clínica, pues un *¿qué soy?* como resignificación imaginaria (aquello que *se* puede

³⁸⁷ Derrida J., *ibídem*, pág. 162. Llama la atención la referencia a lo imaginario lacaniano cuando en *Positions*, de la tripartición efectuada por Lacan Derrida comenta que «Nunca he estado convencido de la necesidad de esta tripartición nocional», cf. Derrida J., *Posiciones*, *óp. cit.* (nota 256), pág. 108.

³⁸⁸ «No es otra cosa el sujeto —tenga o no conciencia de qué significante es efecto— que lo que se desliza en la cadena significante», cf. Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 237), pág. 64. Como se puede intuir, habría muchísimos más ejemplos que podríamos citar.

³⁸⁹ *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre III. Les Psychoses, 1955-1956*. Paris, Éditions du Seuil, 1981. *Las psicosis*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984, pág. 242.

preguntar una y otra vez sin ir hasta el fondo de la cuestión) no tiene el mismo efecto que un despertar de la pregunta *¿qué soy?* en el campo del Otro, en lo simbólico. En el primer caso todo quedará en el orden de lo especular como ambivalencia entre la infatuación y la agresividad al otro como mi semejante, bajo la alternancia de jocosas parodias de un (mal)entendido y el mal humor disfrazado de alegrías —o, como mucho, un sosiego resignado—; en el segundo caso las clavijas no entrarán en el clavijero, pues lo que tambalea es mi relación en y para el Otro como lugar de la palabra que me ha fundado, esto es, que me ha asignado como significante para otro significante. El problema es que éste, para Lacan lector de Saussure, implanta la diferencia y la semejanza, la diferencia *en* la semejanza y ésta *en* la diferencia. Cuando no hay una alternancia ligada al buen sentido común, y el sujeto se siente concernido por la presentación de la diferencia y la semejanza a la vez, algo que cuestiona su *subjetividad*, esto es, aquello fundado en la relación especular, ahí hay síntoma para que las clavijas que no entraron en el clavijero puedan encontrar una estabilización temporal. Todo esto —incluso el fingir borrar una huella como semejanza y diferencia para engañar— es lo que para Lacan no acontece en el animal, al no ser representado por un significante para otro significante en el campo del Otro³⁹⁰. Sin embargo Justine *habla* y se *angustia* porque es sabedora de la muerte del otro — ¿o del Otro?—. ¿Se trataría solo de una anécdota autobiográfica de Lacan, así como en el caso de Derrida su sentirse concernido por la mirada del otro, de su gata? *Por una parte* la perra de Lacan que habla y se angustia —apoya su cabeza en las rodillas de su amo— porque sabe —con unas cuantas personas más— que morirá, y no en el sentido del perecer, sino de una manera más definitiva y casi presintiendo un luto insoportable. *Por otra parte* la gata de Derrida que lo mira y hace sí que su amo se sienta concernido por la mirada del otro, desnudado

³⁹⁰ Ser representando por un significante para otro significante en y por el campo del Otro, significaría —haciendo un salto en Heidegger— poder hablar «en cuanto tal» y relacionarse con las cosas «en cuanto tal». Pero estas cuestiones atañen más la relación Lacan-Heidegger. La carencia del «en cuanto tal» en el animal, también se encuentra esbozado en la *Traumdeutung*: «Dentro de una concatenación teleológica, nada prueba mejor el valor de la sobreinvestidura producida por la influencia reguladora del órgano sensorial Cc sobre la cantidad móvil que la creación de una nueva serie de cualidades y, con ella, de una regulación nueva, *que constituye el privilegio del ser humano frente a los animales* [subrayado nuestro]. En efecto, los procesos de pensamiento carecen de cualidad, salvo las excitaciones de placer y displeacer que los acompañan, que deben mantenerse refrenadas como perturbación posible del pensar. Para prestarles una cualidad son asociados, en el ser humano, con *recuerdos de palabra* [*Worterrinnerungen*, subrayado nuestro], cuyos restos de cualidad bastan para atraer sobre sí la atención de la conciencia y para volcar sobre el pensar, desde esta, una nueva investidura móvil.» Cf. Freud S., *Obras completas vol. V*, *op. cit.* (nota 230), págs. 604-605.

bajo el arropo de aquella mirada que le hace pensar y decir «Los animales me miran y me conciernen.»³⁹¹

En ambos casos se da un ser con el otro —y no entraremos en la cuestión del *mitsein* y lo que de esto conllevaría para el animal—. Solo subrayamos que las dos anécdotas portan un gesto del animal que pone en cuestión mi ser, o parte de él. Me concierne su cabeza apoyada —sabe que moriré— y me concierne su mirada —me siento desnudo—. Este concernir (me) hace seguir e ir tras el animal, «Estar *tras*, estar *cerca de*, estar *al lado de*: tenemos aquí, en apariencia, diferentes modalidades del ser, incluso del *ser-con*. Con el animal.»³⁹² En *apariencia*, diferentes modalidades de *ser*, pues

Entonces, ¿acaso no es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga coma tal a admitir que del ser, nunca tenemos nada? Hay que habituarse a sustituir este ser que huye por el *para-ser* [*par-être*], el ser *para* [*soit l'être para*], el ser de al lado [*l'être à côté*].³⁹³

Habría que sustituir el ser que al parecer (*paraître*) huye, con el ser de al lado. *Podría ser* —forma lingüística con la que se introduce el espectro—, quizás, lo que en la condensación poética de L. M. Panero reúna a Lacan y Derrida: «*El animal no conoce así la locura, por cuanto va desnudo.*»³⁹⁴

Con este breve diálogo que no se pudo dar en la realidad efectiva, pero que recreamos en la herencia de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*, damos *paso* a la “conclusión”, pues llega todo (el) tiempo para concluir. Antes, un último envío, una deposición de armas frente a la confesión de la desnudez más extrema

³⁹¹ Derrida J., *El animal que estoy si(gui)endo*, *óp. cit.* (nota 300), pág. 52.

³⁹² Derrida J., *ibidem*, pág. 26.

³⁹³ Lacan J., *Aún*, *óp. cit.* (nota 237), pág. 58. Traducción modificada. Lacan juega con la homofonía entre *paraître* (parecer) y *par-être* (ser *para*) o *soit l'être para*, pues «*para*», en francés, es un prefijo que significa *à côté de*, cerca de.

³⁹⁴ Leopoldo M. P., *Prosas encontradas*, ed. De Fernando Antón, Madrid, Visor, 2014, pág. 166.

El exceso de armas dulce amor mío, eso fue lo que nos volvió locos [*nous a rendus fous*], el exceso de armas afrodisíaco del discurso [*le surarmement aphrodisiaque du discours*], no el nuestro sino el arsenal de razones [*l'arsenal des raisons*], la logística de la que disponíamos. Pues nosotros, nosotros mismos estábamos desnudos e inermes [*nous-mêmes nous étions nus et sans arme*]. Y era realmente a alguien más a quien nos dirigíamos, y para decirle otra cosa, en esa partida tan reñida que jugamos; y que nos puso en juego pues la perdimos, ¿no es así?, y ambos, espero. Los demás también. Nunca tuvimos razón, ni pudimos más que nada [*Nous n'avons jamais eu raison, ni de rien*]. Es tan triste, tener razón, digo. Y además creo que finalmente nunca pudimos mentirnos [*nous n'avons jamais pu nous mentir*]. Claro que sí, claro que sí, escúchame, óyenos [*Mais si, mais si, écoute-moi, entends-nous*].³⁹⁵

Hacia esta escucha estuvimos y estaremos encaminados pues, más allá del goce que recorre *lalangue* y que no podrá más que transferirse y armar afrodisiacamente cualquier discurso donde —y desde el cual— el sujeto podrá erigirse, más allá estará la desnudez del amor frente a la cual cualquier razón cae y depone sus armas.

³⁹⁵ *Envois*, en Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, *óp. cit.* (nota 6), pág. 62.

A modo de epílogo

Puede parecer, a primera vista, que todo esto ataca más al nombre que la cosa. ¿Pero es el nombre una cosa tan indiferente, y no es siempre por una palabra, un *schibboleth* por lo que los hombre han sido inspirados y engañados?

MAX STIRNER*

Si la “introducción” solo pudo esbozar la (im)posibilidad que rodea toda labor que trata de introducir(se) —en particular una tesis—, el “epílogo” no hará más que abrir nuevos caminos y añorar por aquello que pudo ser y no será —el menos de momento—. Se trata de una paradoja que la introducción solo (se) encuentre (en) caminos barrados y que la conclusión repose en la nostalgia de las vías que quedaron por recorrer. No obstante es posible que la paradoja —por ejemplo la de una destinación como el mensaje de un muerto que llega a un soñante— sea la característica de esta tesis, su lugar de inscripción, la cripta donde reposa el encuentro *fallido* entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*.

No sería necesario escribir que nunca estuvimos animados por un deseo de verdad o, cuanto menos, de veracidad. Y si llegamos a una clausura, ello se debe a que debemos concluir. En cada página las hojas antecesoras recordaban la labor introductoria del trabajo, tanto en su lugar de inscripción como en su horizonte de posibilidad. A partir de estas contingencias, la primera parte trató de ser una larga introducción y justificación de nuestra tarea encaminada hacia la escucha de un diálogo interminable, y que desde las primeras líneas mostraba desconsolado la primera imposibilidad *necesaria*: la de reducir al mínimo los dialogantes. Al vértice siempre con más de un espectro, por meros motivos logísticos, tuvimos que retener y suprimir muchas voces. El único espectro que no fue objeto de supresión fue el Freud y por motivos obvios: es la cosa-causa en litigio de dicho diálogo. Incluso es posible que toda

la relación entre Lacan y Derrida se juegue en nombre del padre del psicoanálisis —y, sin embargo, siempre habrá más de uno: Heidegger, Saussure, Lévi-Strauss, etc.,...

Después de una parte I en la que tratamos de justificar nuestra tesis siempre *porvenir* —apoyándonos como buenos universitarios en otros nombres propios representantes del saber (René Major, Jorge Alemán y Francisco Vidarte por los motivos ampliamente señalados en la introducción y en la parte I de nuestro escrito) —, la segunda parte pretendió rastrear las huellas de las incidencias derridianas en el proceder especulativo de Lacan. No sabemos — pese a que estamos seguros de que la incidencia se dio y de que las huellas son evidentes — si el resultado fue satisfactorio. Por un lado es demasiado evidente la torsión hacia la escritura hecha por Lacan, pero hasta qué punto y de qué manera esta torsión se deba a Derrida, es el asunto que habría que investigar a fondo, aunque creemos incuestionable su presencia e influencia. *Por otra parte* —y es lo que en la parte II de nuestro trabajo flaquea y por ello está siempre a punto de desfallecer—, es también evidente que en la heterogeneidad que recorre los *Écrits*, Lacan ya hizo uso de una escritura cuya proveniencia es distinta a la del significante, independiente de una escritura fonética. Es posible que, gracias a la deconstrucción *derridiana*, podamos escuchar, recorrer y leer lo impensado de este gesto *lacaniano*. En este sentido, la escasez de referencias a Derrida por parte de Lacan fue una dificultad a la hora de abordar el psicoanálisis *lacaniano* en relación a la deconstrucción *derridiana*, aun cuando es evidente que la relación de Lacan con la escritura fue siempre sintomática, asediada por olvidos y retornos. El resultado más evidente es que solo se puede hablar de *la función de la escritura en Lacan* a partir de Derrida. Es decir que se da una distinción fundamental entre la función que la escritura tuvo *en* Lacan —diferenciándose en el tiempo— y la función que la escritura tuvo *para* Lacan —y se vieron ciertas contradicciones acerca de lo que Lacan promulgaba sobre la escritura y el uso que de ésta luego hizo—. Con ello queremos concluir que el proceder sintomático de Lacan en relación a la escritura y la finalización de su recorrido en un inconsciente que sería del orden de lo escrito y no de la palabra, solo nos parece entendible y analizable en relación a Derrida. Con ello no admitimos una palabra última y definitiva sobre Lacan y su relación con la escritura, solo indicamos que también para Lacan la relación con Derrida fue determinante, es decir que cuestiones teóricas asentadas desde hacía años se fueron modificando por la intrusión y la relación-sin-relación con la deconstrucción *derridiana*.

De la misma manera —pero con dificultades opuestas— la parte III de nuestra tesis trató de desvelar las incidencias de Lacan en Derrida. Frente a las muchas inclusiones del psicoanálisis en los textos del filósofo argelino y las muchas excursiones sobre la cuestión psicoanalítica, apuntamos en más de una ocasión que habría que distinguir al menos dos aspectos: cuando el psicoanálisis es un sinónimo de Freud y cuando no —lo cual abriría otras cuestiones como diferenciar cuando el psicoanálisis puede sustentarse solo en nombre de Freud y cuando no. Por otra parte las modalidades en los textos derridianos a través de las cuales otros psicoanalistas aparecen como representantes del psicoanálisis —no solo Lacan, sino Nicholas Abraham y María Torok, René Major, etc.,... Luego el asunto Lacan: ¿es un representante del psicoanálisis y si sí, de qué manera? Todo esto sin mencionar que no hay una lectura deconstructiva de otros grandes representantes del psicoanálisis: Jung, Ferenczi, Klein y Winnicott entre otros. Algunos de estos siquiera son mencionados y otros lo son de manera estratégica: para detectar supuestas “crisis” dentro del ensamblaje freudiano.

La relación ambivalente y las numerosas veces que el psicoanálisis —como concepto, terapia o representado por un nombre propio— aparece en los textos de Derrida, dificulta esta labor ya que la cuestión autobiográfica entra en escena. Y no hay que olvidar tampoco que en muchos textos derridianos donde el argumento es otro —política, arte, literatura, etc.—, el psicoanálisis aparece, a veces, como elemento desestabilizador y, a veces, como elemento desestabilizado. Todos estos movimientos deberían ser objeto de un estudio pormenorizado. Y por último —pero no menor por importancia— la cuestión judía que anuda Freud, Derrida, el psicoanálisis y la deconstrucción.

En el caso concreto de Lacan las cosas no son menos complicadas: las difíciles relaciones personales y los dos encuentros que tuvieron, solo constituirían “la relación”, lo fáctico y medible. Derrida escribió una vez que Freud y Heidegger, no habiendo podido leerse, pasaron el tiempo y agotaron sus fuerzas precisamente haciéndolo¹.

* Stirner M., *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1972, *El único y su propiedad*, trad. P. González Blanco, México D. F., Editorial Sexto piso, 2003, pág. 200.

¹ *Especular - sobre «Freud»*, en Derrida J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Librairie Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. H. Silva, T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, 1986, 2001², pág. 336. La relación deseada entre Freud y Heidegger a la que Derrida alude en diversos pasajes de *Envois*, es una muestra más de la importancia de Heidegger para el diálogo interminable entre el psicoanálisis lacaniano y la deconstrucción derridiana. El espacio que dedicamos a Freud a lo largo de la tesis —espacio inevitable— debería extenderse en particular también a Heidegger. Es una etapa obligada y muestra lo interminable de la escucha y estudio de esta relación.

Quizás es posible afirmar que en muchos casos tanto Derrida como Lacan se leyeron demás para no querer entenderse y, sobre todo, para no aceptar la alteridad del otro —el excedente irreductible que *es* el otro—. Las resistencias parecen muy evidentes en Lacan (en su caso la presencia de Derrida fue desde un principio un estorbo, un cuerpo extraño cuya asimilación se gestó a lo largo de los años sin apenas referencias) y menos en Derrida (donde Lacan fue demasiado apresuradamente comprendido a partir del logocentrismo sin fijarse en aquellos pasajes lacanianos que problematizan el corpus de la metafísica). De allí las fórmulas que empleamos de “relación-sin-relación” —donde destacamos el *sin*— y “encuentro *fallido*” que, a través de las fluctuaciones y resistencias, llegó a fraguarse en un encuentro del todo logrado —tal y como lo indica en psicoanálisis el adjetivo «fallido»—. Pequeños fragmentos de este encuentro han sido el objeto de nuestra investigación.

En el *Post-scriptum* al final de la parte I nos aventuramos en una pormenorizada lectura de dos textos de P. Vidarte atrapados —los textos y nosotros— por la pasión de su lectura de Lacan y Derrida, de la yuxtaposición que su hermenéutica ejercía. Por una razón: el empuje a sondear la herencia de la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida —o entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*— nos conmovió por la gran identificación que sentimos con P. Vidarte. Escribo «identificación» y no «empatía» pues la primera precede la segunda ya que dicha tarea —la nuestra y la que fue de P. Vidarte, R. Major y, suponemos, otros y otras— es imposible. Este primer *Post-scriptum* recogió todo aquello que retornaba por efecto de retardo y fue recogido en una zona fronteriza, entre las partes, la I y la II. De tal manera que los *Post-scriptum* mantienen la misma función: la de ser puentes entre las partes de la tesis y poder reflexionar sobre lo que se había perdido por el camino.

Pese a las diferencias, la manera de proceder de P. Vidarte en buscar algo que, de por sí, se encuentra —el (des)encuentro entre Lacan y Derrida²— es lo que impulsó nuestra puesta en camino hacia lo que hemos presentado como tesis: el acontecimiento del diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* es nuestra herencia, más allá o más acá de la otra herencia donde este diálogo tiene su surgimiento: la de Freud. Y como todo acontecimiento —siguiendo a J. Alemán— conserva un saber en reserva aún por sondear.

² Vidarte F., *Derriladacan: congüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, en Peretti C., Velasco E. (Eds.), *Conjunciones*, Madrid, Dyckinson, 2007, pág. 109.

Y de hecho son demasiados los temas aun por recorrer. De pronto se nos ocurriría uno: las relaciones, si las hay, entre la *archiécriture* y *lalangue*, sobre todo cuando ésta es entendida y formulada por Lacan como una matriz a partir de la cual la voluntad científica encarnada en un discurso que, *a posteriori*, edificó lo que entendemos por “lenguaje”. Éste —y los estudios sobre él— albergarían lo impensado y sepultado por *lalangue* y que solo la experiencia del inconsciente abierta por Freud nos ha desvelado. Cualquier ciencia aplicada al lenguaje —lingüística, semiótica, filosofía del lenguaje, etc.,...— solo se desviarían de lo que *lalangue* evidencia: que en ningún caso se trata de comunicación, sino que es “sustancia gozante”, nudo entre la pulsión y el significante. Pero este anudado que se percibe con posterioridad, ¿no es del orden de una marca, de una inscripción, a partir de la cual —como diferimiento y diferenciación— se elucubraría un lenguaje? La pregunta quedará abierta a la vez que otras se habrán despertado.

Al margen de estas cuestiones que constituyen los (im)posibles de nuestra investigación, lo que compone nuestra lectura de la relación-sin-relación entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* son solo dos fragmentos. Se trata, por tanto, de un trabajo introductorio en cuya etapa preliminar que siguió las pautas de lo que Lacan nos enseñó acerca de la “comunicación”: es el emisor aquel que recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida, es decir —al margen de la ambigüedad del pronombre posesivo «su»— que el receptor del discurso se halla implicado en él y lo determina. No hay una emisión pura sin contener en germen, virtualmente, la posibilidad de una destinación que no pueda llegar a su destino, o que lo haga de manera incompleta. Incluso que vuelva antes de destinarse ¿Cómo no pensar, después de una larga labor, que muchas de las emisiones que produjo Lacan fueron recibidas por él mismo en forma invertida desde el receptor, en este caso Derrida? ¿No fue esta la forma de proceder de la investigación, pre-comprendida en nuestra peculiar manera de escuchar? ¿Pero podríamos haberlo hecho de otra manera?

Más allá del interés personal del investigador hacia los dos autores y la relación que entablaron, son las estrategias de lectura psicoanalítica y deconstructiva que interesan. En primer lugar por la posibilidad de captación que poseen a la hora de identificar la interrupción interna operante en cada concepto. A través de la relación-sin-relación entre Lacan y Derrida, entre un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción que se constituyen mutuamente, surge para nosotros un espacio de infinitas

posibilidades en unos tiempos donde el espíritu avasallado por el allanamiento de la propiedad simbólica³, se ha empobrecido para enriquecerse. Psicoanálisis y deconstrucción, las estrategias de lectura que promueven, incluso sus diferencias irreductibles, son para nosotros acontecimientos a través de los cuales poder interrogar las épocas —en particular la época presente—. Es decir que son para nosotros una vía y un don para interrogar no solo los poderes puestos en marcha por la estructura —neoliberalismo, capitalismo, producción biopolítica de subjetividades, etc.—, sino el Poder que ha generado la estructura misma. Las fecundas discusiones acerca de un poder que se ha vuelto horizontal o las alternancias que llevan de lo líquido a lo sólido en un movimiento pendular —así como otros discursos que no citamos—, son modos de habitar el poder e incluso de ejercerlo por parte de la estructura, en definitiva una forma más de estar emplazados por ella, pero *solo* modos, al fin y al cabo, que el poder nos otorga para hablar de él, con él, velando aquel poder que ha generado a la estructura misma. Diríamos que son discursos con los cuales se cuestiona e interroga el ser, pero que seguirían respondiendo con el ente, incluso produciéndolo y cosificándolo.

¿Qué es lo que demanda y asedia en la escucha del diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*? En la era de las democracias liberales, paraíso donde todas las voces parecen tener el mismo peso a la vez que los discursos hegemónicos han logrado mimetizarse entre los destellos fulgurantes de la tele-tecnología, se hacen cada vez más necesarias estrategias de lectura frente a una realidad textual que en su proximidad y accesibilidad aparentes, nos muestra su efectiva complejidad e impenetrabilidad. Una confusión teñida de buenas intenciones de claridad se fragua en la sencillez aplastante de fórmulas cuales «*global village*», enhebrándose hasta las promesas de globalización, cosmopolitismo y prosperidad que han traído, de momento, una diferenciación neta entre beneficios para unos pocos y pobreza para muchos. Es un tiempo donde, a la vez que la posibilidad de comunicar y transmitir se ha

³ Sobre la cuestión de lo *allanado* en el lenguaje, la principal referencia la tomamos de un pasaje de *Was heißt denken?*: «[...] en el pensamiento de Nietzsche se expresa lo que ahora es, pero se expresa en un lenguaje en el que hablan dos mil años de tradición de la metafísica occidental, en un lenguaje que hablamos todos, que habla Europa, sólo que múltiplemente traducido, afilado, allanado [*verflacht*], gastado y sin fondo», cf. Heidegger M., *Was heißt denken?*, Frankfurt am Main, Victorio Klostermann, 1954, ¿*Qué significa pensar?*, trad. R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005, pág. 101. Sería muy difícil recorrer los hilos que unen la pobreza esencial y el empobrecimiento del lenguaje con su allanamiento: lo hurtado y lo aplanado. Sería difícil saber si se da una co-pertenencia o si alguno de los términos implica al otro. Ya avisamos en distintas partes de esta tesis que —en el camino y la escucha de este diálogo esencial entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*— *también* se trata de una puesta en camino hacia el lenguaje. No solo hay pensar Freud para las condiciones de posibilidad de este diálogo, sino también Heidegger.

multiplicado en formas cada vez más distintas y rápidas, se da un empobrecimiento del lenguaje, un desgaste de éste, un decaer de los vínculos sociales. Parece cada vez más evidente que la perpetuación de capitalismo —cuestión ontológica y no económica— y la imposibilidad de pensar una salida, se debe a que *se* ha logrado diferenciar y diferir —esto es, “temporizar”— el encuentro siempre fallido entre la pulsión y la Cosa de su satisfacción. Lícita o no, justificada o no, ésta conclusión solo es posible hacerla desde unas determinadas estrategias de lectura: el psicoanálisis y la deconstrucción. Para avalarla o invalidarla habrá primero que transitar en aquello que las constituye: una deconstrucción de sí, un psicoanálisis de sí. El tránsito en la relación entre Lacan y Derrida. Y el *sin*, lo no pensado de esta relación.

Varias citas se inscribieron como posible enmarcación de nuestra investigación. Una palabra, *travaglio*, fue quizás el significante que recorrió con insistencia nuestras andanzas, mientras que la angustia fue sin duda la tonalidad afectiva que más se pudo notar. Pese a cierto optimismo esperanzador, ahora nos sacude el gélido espectro de Leopardi y uno de sus emblemas esparcidos en la obra titulada *Operette morali* (1824-1832). En una de las composiciones, *Cantico del gallo silvestre*, la conclusión reza lo siguiente:

Y en el modo que de grandísimo reinos e imperios humanos, y sus maravillosos motos, que fueron famosísimos en otras edades, no queda hoy signo ni fama algunas; parejamente del mundo entero, y de las infinitas vicisitudes y calamidades de las cosas creadas, no quedará siquiera un vestigio; mas un silencio desnudo, y una quietud altísima, llenarán el espacio inmenso. Así este arcano admirable y espantoso de la existencia universal, antes de ser declarado ni entendido, se desvanecerá y perderá.⁴

⁴ Leopardi G., *Operette morali*, Milano, Mondadori, 1988, pág. 205. Proponemos el original «En el modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro maravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno nè fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empiranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato nè inteso, si dileguerà e perderassi.» Este pasaje también fue citado por Unamuno en un breve texto de 1935, *Historia de Niebla*, cf. Unamuno M., *Niebla*, Madrid, Cátedra, 1982, pág. 92.

La introducción llega a su conclusión en el marco desde que se abrió: *la vida la muerte* que el psicoanálisis y la deconstrucción, un cierto psicoanálisis y una cierta deconstrucción, no habrán parado de interrogar y de habitar.

Confiamos que el laboratorio de pensamiento en el que nos hemos aventurado y que llega a su final empírico, no haya sido solo un sueño del que deberemos despertar y olvidar todo, hasta las cenizas del inconsciente. O incluso que se haya tratado de un *schibboleth*. Para ello nos arroparemos de las palabras de Derrida y de su texto *Fichous*:

¿Es el soñador sumergido en la experiencia de su noche o el soñador que se despierta? ¿Podría un soñador por otra parte hablar de su sueño sin despertarse? ¿Podría nombrar el sueño en general? ¿Podría analizarlo de forma justa e incluso servirse de la palabra «sueño» con plena conciencia sin interrumpir y traicionar, sí, *traicionar* el sueño?

Imagino dos respuestas. La del filósofo sería firmemente «no»: no se puede tener un discurso serio y responsable sobre el sueño, nadie podría contar un sueño sin despertarse. Esta respuesta *negativa*, de la que podrían darse mil ejemplos de Platón a Husserl, creo que define quizá la esencia de la filosofía. Este «no» liga la responsabilidad del filósofo al imperativo racional de la vigilia, del yo soberano, de la conciencia vigilante. ¿Qué es la filosofía para el filósofo? Estar despierto y despertarse. Completamente diferente, pero no menos responsable, sería quizás la respuesta del poeta, del escritor, del ensayista, del músico, del pintor, del director de teatro o de cine. O también del psicoanalista. Éstos no dirían *no*, sino *sí, quizás, a veces*. Dirían *sí, quizás, a veces*. Consentirían al acontecimiento, a su excepcional singularidad: sí, quizá puede uno creer y reconocer que uno sueña sin despertarse; sí, no es posible, a veces, decir, durmiendo, con los ojos cerrados o completamente abiertos, algo así como una verdad del sueño, un sentido y una razón del sueño del sueño que merece no hundirse en la noche de la nada.⁵

⁵ Derrida J., *Fichus. Discours de Francfort. Interpretation at war. Kant, le juif, l'allemand*, Paris, Éditions Galilée, 2002 y 1987-2003. *Acabados. Seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 2004, pág. 13.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía de la tesis se divide en tres secciones. En la primera de ellas damos cuenta de la bibliografía de fuentes —o principal—, y que hemos optado por distribuir en tres apartados dedicados respectivamente a Derrida, Freud y Lacan. En cada uno de estos tres apartados proponemos un espacio a la bibliografía general y otro a la bibliografía específica. En ésta figuran los textos más importantes en los que nos hemos apoyado para la investigación. La división tiene un doble propósito: la bibliografía general expone los textos que son importantes para la confección del trabajo de investigación, pero que no han sido específicamente citados. No así en la otra sección —la de la bibliografía específica— donde todos los escritos referidos han sido citados en el cuerpo de tesis, y presentan el itinerario de nuestro camino.

La segunda sección está dedicada a la bibliografía crítica. Figuran los textos directamente relacionados con los autores de la bibliografía principal, así como otros textos decisivos para el estudio de la relación entre Derrida y Lacan, o entre la deconstrucción y el psicoanálisis. También en este caso hemos optado por dividir la sección en dos apartados: uno general y otro de bibliografía específica. A diferencia de la primera sección, todos los textos que proponemos en los dos apartados de la bibliografía crítica han sido citados en nuestro trabajo, y el propósito sigue siendo el mismo: en el primer apartado figuran los textos que sondan —directa o indirectamente— las relaciones entre el psicoanálisis y la deconstrucción; y en el apartado de “bibliografía específica” se encuentran todos los textos donde la relación entre el psicoanálisis y la deconstrucción, Lacan y Derrida, es el tema central. Esta sección —y, en particular, el apartado de la bibliografía específica— constituye la base sobre la que nos hemos apoyado para el recorrido de nuestra investigación.

La tercera y última sección recoge la bibliografía complementaria, donde también señalaremos los diccionarios y enciclopedias consultados. Hemos optado por el adjetivo «complementaria», porque con el más canónico, «secundaria», es posible transmitir una idea que no es la nuestra: que la tercera sección asuma una importancia menor. Todo lo contrario: sin las lecturas de la sección tercera no se habrían dado las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la tesis.

SECCIÓN PRIMERA

BIBLIOGRAFÍA DE FUENTES, O PRINCIPAL

1.1. JACQUES DERRIDA

1.1.1 Bibliografía general

- *L'origine de la géométrie*, París, PUF, 1962. *El origen de la geometría*, trad. D. Cohen, V. Waksman, Buenos Aires, Ediciones Manatí, 2000.
- *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1967. *De la gramatología*, trad. O. Del Barco, C. Ceretti, México, Siglo XXI Editores, 1971.
- *L'écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, 1967. *La escritura y la diferencia*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, PUF, 1967. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977.
- *La dissémination*, París, Éditions du Seuil, 1972. *La diseminación*, trad. J. M. Arancibia, Madrid, Editorial Fundamentos, 1975.
- *Marges de la philosophie*, París, Les Editions de Minuits, 1972. *Márgenes de la filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, 1972. *Posiciones*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1977.
- *L'archéologie du frivole*, París, Éditions Galilée, 1973.
- *Glas*, París, Éditions Galilée, 1974.
- *Limited inc., abc...* [variante del título: *Signature événement contexte*], París, Éditions Galilée, 1977.
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981.
- *La vérité en peinture*, París, Flammarion, 1978. *La verdad en pintura*, trad. M. c. González, D. Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001.

- *Living On/Border Lines*, en Bloom H. et al., *Deconstruction and Criticism*, New York, Seabury press, 1979. *Deconstrucción y crítica*, trad. M. Sánchez Ventura, S. Guardado y Del Castro, México D.F., Siglo XXI Editores, 2003.
- *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. H. Silvia, T. Segovia, México, Siglo XXI Editores, 2001.
- *Mes chances* (1982), en Smith J. H., Kerrigau W. (Eds.), *Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis and Literature*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1984.
- Derrida J., *D'un ton apocalyptiques adopté naguère en philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1983. *De un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, trad. A. M. Palos, México D. F., Siglo XXI editores, 1994.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- *Signéponge=Signsponge*, New-York, Columbia University Press, 1984.
- *Schibboleht. Pour Paul Celan*, Paris, Éditions Galilée, 1986. *Schibboleth. Para Paul Celan*, trad. J. P. de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002.
- *Parages*, Paris, Galilée, 1986.
- *Forcener le subjectile. Préface aux dessins et portraits d'Artaud*, Paris, Gallimard, 1986.
- *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes-Antoinette Fouque, 1987. *La difunta ceniza*, trad. D. Alvaro, C. de Peretti, Buenos Aires, Ediciones la Cebra, 2009.
- *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- *Uliesses gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Éditions Galilée, 1987. *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, trad. M. E. Teruggi, Buenos Aires, Editorial Tres Haches, 2002.
- *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- *Limited Inc.*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- *Du droit à la philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Éditions Galilée, 1990.
- *L'autre cap. La démocratie ajournée*, Paris, Minuit, 1991. *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. P. Peñalver, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.

- *Circonfession*, en Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida*, Paris, Éditions du Seuil, 1991. *Jacques Derrida, Circonfesión*, trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.
- *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.
- *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992
- *Khôra*, Paris, Éditions Galilée, 1993. *Khôra*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- *Passions*, Paris, Éditions Galilée, 1993. *Pasiones*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993. *Salvo el nombre*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993. *Espectros de Marx*, trad. J. M. Alarcón, C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.
- *Fors de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris, Galilée, 1994. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. A Barberá, P. Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.
- "Nietzsche and the Machine (interview with Richard Beardsworth)", *Journal of Nietzsche Studies*, (7 Spring), 1994.
- *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Éditions Galilée, 1994. *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver, F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, trad. P. Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.
- *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Paris, Éditions Galilée, 1994. *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. A Barberá, P. Peñalver. Madrid, Tecnos, 1997.
- *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1996.
- *Apories. Mourir – ou s'attendre aux «limites de la vérité»*, Paris, Éditions Galilée, 1996. *Aporías. Morir - esperarse (en) los «límites de la verdad»*, trad. C. de Peretti, Barcelona, Paidós, 1998.
- *Le monologisme de l'autre, ou La prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Galilée, 1997. *Adios a Emmanuel Lévinas*, trad. J. Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998.

- *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1996. *Dar la muerte*, trad. C. de Peretti, F. Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.
- *États d'âme de la psychanalyse : l'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Éditions Galilée, 2000, *Esatos de ánimo del psicoanálisis: lo imposible más allá de la soberana crueldad*, trad. V. Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- *Dire l'événement, est-ce possible?* Paris, L'Harmattan, 2001 (en colaboración con Soussana G. y Nouss A.). *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. J. Santos Guerrero, Madrid, Arena Libros, 2007.
- *Sur la parole*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'aube, 2001. *¡Palabra!*, trad. C. de Peretti, F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2001.
- *De quoi demain...*, París, Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001. *¿Y mañana qué?*, trad. V. Goldstein, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2003 (en colaboración con Roudinesco É.).
- *L'Université sans condition*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Universidad sin condición*, trad. C. de Peretti, F. Vidarte, Madrid, Trotta, 2002, 2010².
- *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- *Fichus. Discours de Francfort. Interpretation at war. Kant, le juif, l'allemand*, Paris, Éditions Galilée, 2002 y 1987-2003. Trad. *Acabados. Seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. P. Peñalver, Madrid, Trotta, 2004.
- *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris, Éditions Galilée, 2003, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. C. de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.
- *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- *Genèses, généalogies, genres et le génie : les secrets de l'archive*, Paris, Éditions Galilée, 2003.
- *Histoire du mensonge – Prolégomènes*, Paris, Cahier de l'Herne Jacques Derrida, 2004.
- *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti, C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.

- *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Éditions Galilée, 2008, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, trad. C. de Peretti, D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.
- *Séminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, Paris, Éditions Galilée, 2010, *Seminario. La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*, trad. L. Ferrero, C. de Peretti, D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011.
- *Séminaire. La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, Paris, Éditions Galilée, 2012.
- *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964-1965)*, Paris, Éditions Galilée, 2013.

1.1.2 Bibliografía específica

- *L'écriture avant la lettre* (1965-1966), en *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.
- *Freud et la scène de l'écriture* (1967), en *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines* (1966), en *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- *Violence et métaphysique* (1967), en *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- *La différance* (1968), en *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- *La pharmacie de Platon* (1968), en *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- *La dissémination* (1969), en *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- *La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)* (1971), en *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- *Signature événement contexte* (1971), en *Marges de la philosophie*, Paris, Les Editions de Minuits, 1972.
- *Le Hors livre* (1972), en *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.
- *Le facteur de la vérité en Lacan* (1975), en *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *Fors* (1976), prefacio en Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976.

- *Restitutions de la vérité en peinture* (1978), en *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.
- *Envois* (1977-1979), en *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *Du tout* (1978), en *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *Moi – la psychanalyse* (1979 en anglais, 1982 en français), en *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- *Spéculer – sur « Freud »* (1980), en *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.
- *Télépathie* (1981), en *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- *Geopsychanalyse* (1981), en *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.
- *Être just avec Freud* (1992), en *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996, *Ser justo con Freud*, trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.
- *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996, *Resistencias - del psicoanálisis*. Trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997.
- *Pour l'amour de Lacan*, en *Résistances – de la psychanalyse*, Paris, Éditions Galilée, 1996, *Por el amor de Lacan*, trad. J. Pitiagorsky, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1997.
- *La machine du traitement de texte* (1996), en *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel Máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- *Le papier ou moi, vous savez...* (1997), en *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel Máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- *Le ruban de machine à écrire. Limited ink II.* (1998), en *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel Máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- *Comme si c'était possible, «within such limits»* (1998), en *Papier machine*, Paris, Éditions Galilée, 2001. *Papel Máquina*, trad. C. de Peretti, P. Vidarte, Madrid, Editorial Trotta, 2003.

- *Et si l'animal répondait ?* (2003), en *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée, 2006.
- “Au-delà du principe de pouvoir”, *Collège international de Philosophie*, 2014/3, n° 82.

1.2. JACQUES LACAN

1.2.1 Bibliografía general

- *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, trad. A. Alatorre, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966. *Escritos*, trad. T. Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1971, 2002².
- *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001. *Otros escritos*, trad. G. Esperanza, G. Trobas, S. Tendlarz, V. Palomera, M. Álvarez, J.L. Delmont-Mauri, J. Sucre, A.Vicens, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2012.
- *Lacan in italia. En Italie Lacan. 1953-1978*, Milano, La Salamandra, 1978.
- *Des-Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil, 2005. *De los Nombre-del-Padre*, trad. N. González, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- *Mon enseignement*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- *Discours aux catholiques*, Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- *Le Mythe individuel du névrosé, ou poésie et vérité dans la névrose*, Éditions du Seuil, Paris, 2007.
- *Je parle aux murs*, Éditions du Seuil, Paris, 2011.

1.2.2 Bibliografía específica

- Intervención sobre la exposición de A. Borel “Le symptôme mental. Valeur et signification”, enero 1946, *Groupe de l'Evolution Psychiatrique*, publicado en *l'Évolution Psychiatrique*, 1947, fascículo I.
- *Écrits «inspirés»: schizographie* (1931), en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

- *Motifs du crime paranoïaque - Le crime des soeurs Papin*, publicado en la revista *Le Minotaure*, n° 3/4 – 1933-34; luego en la revista *Obliques*, 1972, n° 2, págs. 100-103, en *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- «Psychologie et esthétique compte-rendu sur l'ouvrage de E. Minkowski», *Recherches philosophiques*, 1935, fac. 4.
- *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *Au-delà du Principe de réalité* (1938), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Discours sur la causalité psychique* (1946), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose* (1953), publicada por J.-A. Miller en *Ornicar?*, n° 17-18, Paris, Édition du Seuil, 1978.
- *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud, par Jean Hyppolite* (1954), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud* (1954), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Variantes de la cure-type* (1955), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *La chose freudienne ou sens du retour à Freud en Psychanalyse* (1955), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Le séminaire sur “La lettre volée”* (1956), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956* (1956), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *La psychanalyse et son enseignement* (1957), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir* (1958), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *La signification du Phallus* (1958), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité»* (1960), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

- *Propos directif pour un Congrès sur la sexualité féminine* (1960), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- «*Conférence de Bruxelles sur l'Éthique de la psychanalyse*», en *L'École Belge de Psychanalyse, Psychoanalyse*, n° 4, 1960.
- «*Position de l'inconscient au Colloque de Bonneval*» (1960), *L'inconscient*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- *Kant avec Sade* (1962), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- *La science et la vérité* (1965), en *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Entrevista con Gilles Lapouge, *Le Figaro Littéraire*, 1/12/1966, n° 1076.
- *Conférence sur la psychanalyse et la formation du psychiatre à Ste Anne* (1967), en *Petit discours de Jacques Lacan aux psychiatres*. El Cercle Psychiatrique H. Ey, Sainte Anne, 1967.
- *De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité* (1967), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *Allocution sur les psychoses de l'enfant* (1967), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *La méprise du sujet supposé savoir* (1967), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *La psychanalyse. Raison d'un échec* (1967), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- «*Intervention sur l'exposé de J. Nassif*», *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 7, 1968.
- *Radiophonie* (1970), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *Lituraterre* (1971), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *Télévision* (1972), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *L'étourdit* (1972 [1973]), en *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- *Du discours psychanalytique* (1972), en *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milano, La Salamandra, 1978.
- Conferencia de prensa en el *Centre culturel français* de Roma, 29/10/1974, en *Lettres de l'École freudienne*, 1975, n° 16.
- “*La scission de 1953*”, (suplemento a *Ornicar* ?), 1976, n° 7.
- “*L'impromptu de Vincennes*”, *Magazine Littéraire, Spécial Lacan* (121), febrero 1977.
- “*Le plaisir et la règle fondamentale*”, *Lettres de l'École freudienne*, n° 24, 1978.

- *Le symptôme*» (1985 [1975]) conferencia que Lacan mantuvo en la ciudad de Ginevra 4/10/1975. Publicado en *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, 1985, n° 5.
- “Entretien avec M. Gérard Lumeroy”, *Le Discours Psychanalytique*, 1992, n° 7.

-
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre I. Les écrits techniques de Freud, 1953-1954*. Paris, Éditions du Seuil, 1981, *Los escritos técnicos de Freud*, trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984.
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre III. Les Psychoses, 1955-1956*. Paris, Éditions du Seuil, 1981. Trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984.
 - *Le Séminaire. Livre IV: La relation d'objet*, Seuil, Paris, 1994
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre V, Les formations de l'inconscient, 1957-1958*, Paris, Éditions du Seuil, 1998. *Las formaciones del inconsciente*, trad. E. Berenguer, Paidós, 2010.
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VI. Le désir et son interprétation, 1958-1959*. Paris, Éditions de La Martinière, 2013. *El deseo y su interpretación*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2014.
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, *La ética del psicoanálisis*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1988.
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII. Le transfert, 1960-1961*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, 2001², *La transferencia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2003.
 - *L'identification 1961-1962*. Seminario inédito. Versión de la *Association freudienne internationale* (AFI).
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre X. L'angoisse, 1962-1963.*, Paris, Édition du Seuil, 2004. *La angustia*, trad. E. Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2006.
 - *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Édition du Seuil, 1973. *Los cuatro conceptos fundamentales*, trad. J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1987.
 - *La logique du phantasme 1966-1967*. Seminario inédito. Versión de la *Association freudienne internationale* (AFI).

- *L'acte psychanalytique 1967-1968*. Seminario inédito. Publicación de *l'Association freudienne internationale* (AFI).
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVI : D'un Autre à l'autre, 1968-1969*. Paris, Éditions du Seuil, 2006. *De un Otro al otro*, trad. N. A. González, G. Brodsky, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*. Paris, Éditions du Seuil, 1991. *El reverso del psicoanálisis*, trad. E. Berenguer, M. Bassols, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant, 1971*. Paris, Éditions du Seuil, 2007. *De un discurso que no fuera del semblante*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XIX. ...ou pire, 1971-1972*. Paris, Éditions du Seuil, 2011. *... o peor*, trad. G. Arenas, Buenos Aires, Paidós, 2011.
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX. Encore, 1972-1973*. Paris, Éditions du Seuil, 1975, *Aún*. Trad. J.-L. Delmont-Mauri, D. S. Rabinovich, J. Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1981.
- *R.S.I. 1974-1975*. Seminario inédito. Publicación de la *Association freudienne internationale* (AFI).
- *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XXIII. Le sinthome, 1975-1976*. Paris, Éditions du Seuil, 2005. *El sinthome*, trad. N. A. González, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre, 1976-1977*. Seminario inédito. Publicación de la *Association freudienne internationale* (AFI).

1.3. SIGMUND FREUD

1.3.1 Bibliografía general

- *Obras Completas*, ordenamiento de J. Strachey, trad. J.L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, 24 vols.
- *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Farnkfurt at Main, S. Fischer Verlag, 1986, *Cartas a Wilhelm Fließ 1887-1904*. Trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, 2008².

1.3.2 Bibliografía específica

- *Carta a Fließ* del 6/12/1896, en *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Frankfurt at Main, S. Fischer Verlag, 1986.
- *Proyecto de psicología* (1950 [1895]), en *Obras completas vol. I*
- *Estudios sobre la histeria* (1893-95), en *Obras completas vol. II*
- *Las neuropsicosis de defensa* (1894), en *Obras completas vol. III*
- *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896), en *Obras completas vol. III*
- *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria* (1898), en *Obras completas vol. III*
- *La interpretación de los sueños* (1900-1901), *Obras completas vols. IV, V*
- *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), *Obras completas vol. VI*
- *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905 [1901]), *Obras completas vol. VII*
- *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), *Obras completas vol. VII*
- *El chiste en su relación con el inconsciente* (1905), *Obras completas vol. VIII*
- *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909), *Obras completas vol. X*
- *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909), *Obras completas vol. X*
- *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas* (1910), *Obras completas vol. XI*
- *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente* (1912 [1911]), *Obras completas vol. XII*
- *La predisposición a la neurosis obsesiva. Contribución al problema de la elección de neurosis* (1913), *Obras completas vol. XII*
- *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), *Obras completas vol. XII*
- *Totem y tabú* (1913 [1912]), *Obras completas vol. XIII*
- *Contribución a la historia del movimiento analítico* (1914), *Obras completas vol. XIV*
- *Introducción al narcisismo* (1914), *Obras completas vol. XIV*
- *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), *Obras completas vol. XIV*
- *La represión* (1915), *Obras completas vol. XIV*
- *Lo inconsciente* (1915), *Obras completas vol. XIV*
- *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II)* (1915-1916), *Obras completas vol. XV*

- Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917), *Obras completas vol. XVI*
- *Un recuerdo de infancia en Poesía y verdad* (1917), *Obras completas vol. XVII*
- *De la historia de una neurosis infantil* (1918 [1914]), *Obras completas vol. XVII*
- «*Pegan a un niño*». *Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales* (1919), *Obras completas vol. XVII*
- *Lo ominoso* (1919), *Obras completas vol. XVIII*
- *Más allá del principio de placer* (1920), *Obras completas vol. XVIII*
- *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *Obras completas vol. XVIII*
- *Sueño y telepatía* (1922), *Obras completas vol. XVIII*
- *El yo y el ello* (1923), *Obras completas vol. XIX*
- *Josef Popper-Lynkeus y la teoría del sueño* (1923), *Obras completas vol. XIX*
- *Neurosis y psicosis* (1924 [1923]), *Obras completas vol. XIX*
- *El problema económico del masoquismo* (1924), *Obras completas vol. XIX*
- *La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis El yo y el ello* (1924), *Obras completas vol. XIX*
- *Las resistencias contra el psicoanálisis* (1925 [1924]), *Obras completas vol. XIX*
- *La negación* (1925), *Obras completas vol. XIX*
- *Escritos breves* (1923-1925), *Obras completas vol. XIX*
- *Inhibición, síntoma, angustia* (1926 [1925]), *Obras completas vol. XX*
- *Fetichismo* (1927) , *Obras completas vol. XXI*
- *El porvenir de una ilusión* (1927), *Obras completas vol. XXI*
- *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), *Obras completas vol. XXII*
- *¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud)* (1933 [1932]), *Obras completas vol. XXII*
- *Sueño y ocultismo* (1933 [1932]), *Obras completas vol. XXII*
- *Moisés y la religión monoteísta* (1939 [1934-38]), *Obras completas vol. XXIII*
- *Análisis terminable e interminable* (1937), *Obras completas vol. XXIII*
- *Construcciones en el análisis* (1937), *Obras completas vol. XXIII*
- *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1940 [1938]), *Obras completas vol. XXIII*
- *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), *Obras completas vol. XXIII*

SECCIÓN SEGUNDA

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

1.4.1 Bibliografía general

a) Libros

- Alemán J., *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, 1993.
- Alemán J., *Jacques Lacan y el debate posmoderno*, Buenos Aires, Ediciones del seminario, 2013.
- Alemán J., *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Madrid, Clave Intelectual, 2012.
- Alemán J., *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*, Buenos Aires, Grama Ediciones, 2013.
- Alemán J., *En la frontera. Sujeto y capitalismo*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2014.
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Assoun P.-L., *Lacan*, Paris, PUF, 2003. *Lacan*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- Badiou A., Cassin B., *Il n'y a pas de rapport sexuelle. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2010. *No hay relación sexual*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2011.
- Belinsky J., *Bombones envenenados y otros ensayos sobre imaginario, cultura y psicoanálisis*, Barcelona, Ediciones del serbal, 2000.
- Cassin B., *Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse*, Paris, Epel, 2012. *Jacques el sofista, Lacan, logos y psicoanálisis*, Buenos Aires, Manantial, 2013.
- Cosenza D., D'Alessandro P. (Eds.), *L'inconscio dopo Lacan*, Milano, L.E.D., 2012.
- Cragnolini M. B., *Derrida: un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.
- Eco U., *La struttura assente*, Milano, Bompiani, 1968. *La estructura ausente*, trad. F. Serra Cantarell, Barcelona, Editorial Lumen, 1974.
- Eidelberg A., *Letras. Poéticas. Lecturas lacanianas*, Buenos Aires, Tres Haches, 2014.

- Ferraris M., *Differenze. La filosofía francesa dopo lo strutturalismo*, Milano, Edizioni Albo Versorio, 2007.
- Ferraris M., *Postille a Derrida. Con due scritti di Jacques Derrida*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- Ferraris M., *Introduzione a Derrida*, Bari, Edizioni Laterza, 2003.
- Haddad G., *Le jour où Lacan m'a adopté*, Grasset, 2002, Livre de Poche, 2007.
- Henry M., *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, *Genealogía del psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis, 2010.
- Juranville A., *Lacan et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1984.
- Kofman S., *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984.
- Larriera S., *Nudos & cadenas*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2010.
- Major R., Talagrand C., *Freud*, Paris, Folio biographie, 2006.
- Miller J.-A., *De la naturaleza de los semblantes*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Miller J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 2011.
- Miller J.-A., *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- Morales Ascencio H. (Eds.), *Escritura y psicoanálisis*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1996.
- Peeters B., *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010. *Derrida*, trad. G. Villalba, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Peretti C., *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989
- Peretti C. (ED.), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003.
- Petrosino S., *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Napoli, Guida, 1983.
- Petrosino S., *Ancora su il pharmakon di Derrida*, introducción a la traducción italiana de Derrida J., *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 1985, 2007².
- Rabaté J.-M., *Lacan literario. La experiencia de la letra*, México D.F., Siglo XXI Editores, 2007.
- Reich W., *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, Kopenhagen, Verlag für Sexualpolitik, 1934. *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, trad. R. Von Hanfsstengel, C. Gerhard, México D. F., 1970.
- Rifflet-Lemaire A., *Jacques Lacan*, Bruxelles, Charles Dessart, 1970.
- Roudinesco É., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Arthème Fayard, 1993. Trad. T. Segovia, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.

- Roudinesco É., *Histoire de la psychanalyse en France vols. II*, t. 2º, Seuil, 1986.
- Santos J., *Círculos viciosos. En torno al pensamiento de Jacques Derrida sobre las artes*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005.
- Santos J., *Cuestiones de marco*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2014.
- Saussure F., *Écrits de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 2002. *Escritos de lingüística general*, trad. C. U. Lorda Mur, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- Telmon M., *La differenza praticata. Saggio su Derrida*, Milano, Jaca book, 1992.
- Vattimo G., *Derrida e l'oltrepasamento della metafísica*, Torino, Einaudi, 1990. Este ensayo se ha comprendido en la edición italiana de *L'écriture et la différence*.
- Vidarte F., *Derritages. Une thèse en déconstruction*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- VV. AA., *The linguistic of writing*, Manchester, Manchester University, 1987. *La lingüística de la escritura*. Trad. J. Yagüe Bosch, Madrid, Visor, 1989.
- VV. AA., *Lacan, l'écrit, l'image*, Paris, Flammarion, 2000. *Lacan, el escrito, la imagen*, trad. M. I. Negri, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2003.
- Yerushalmi Y. H., *Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable*, London, Yale University Press, 1991, *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*, trad. J. AlcorizaVento, A. Lastra Meliá, Madrid, Trotta, 2014.
- Žižek S., *The sublime object of ideology*, 1989, Verso, London. *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Núñez, 1992, México D.F., Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (ed.), *Lacan. The silent partners*, New York, Verso Book, 2006. Trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2010.

b) Artículos, monografías, prefacios e introducciones en libros.

- Ajazzi Mancini M., *La psicanalisi tra creazione e costruzione. Intorno al «Verbario» di Nicolas Abraham e Maria Torok*, en *Il verbario dell'Uomo dei lupi. Preceduto da F(U)ORI di Jacques Derrida*, Napoli, Liguori Editori, 1992.
- Agosti S., «Recensione a J. Derrida», *Strumenti critici*, nº 2, 1968.
- Agosti S., *Colpo su colpo*, primera prefacio a *Éperons* en la edición Flammarion. Publicado en la traducción italiana Sproni. *Gli stili di Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1973, 1991².
- Alemán J., «Autenticidad y masoquismo», *Cuadernos hispanoamericanos*, (624) junio 2002.

- Althusser L., “Freud et Lacan”, *La Nouvelle critique*, (nº 161-162), 1964, *Freud y Lacan*, trad. J. Sazbón, A. J. Plá, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.
- Althusser L., “Idéologie et appareils idéologiques d’État”, *La Pensée*, (nº 151), junio 1970, *Ideología y aparatos ideológicos de estado*, trad. J. Sazbón, A. J. Plá, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988.
- Bertón S., “El “espacio Tel Quel” y la configuración de una discursividad vacilante”, *Revista Pilquen. Sección ciencias sociales*, Año XV, nº 16 Suplemento especial (2013).
- Binetti M. J., “Hegel y el neo-hegelianismo francés: una nueva identidad”, *Cuadernos hispanoamericanos Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XIII (2008).
- Castroviejo R., Díaz Álvarez J. M., “A propósito de “«Génesis y estructura» y la fenomenología” de Derrida», *Éndoxa: Series Filosóficas*, (3) 1994, UNED, Madrid.
- Cisoux H., “Décendre 1981”, *Collège international de Philosophie*, 2014/3, nº 82.
- Chun S., “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVII (2012).
- Costa C., *La fenomenologia della contaminazione*, prefacio a la traducción italiana de Derrida J., *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book, 1992.
- Dalmaso G., *Logo e scrittura in Jacques Derrida*, en *Il luogo dell’ideologia*, Milano, Jaca Book, 1973.
- Fernández Agis D., “Derrida, políticas de la sexualidad”, *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 5. n. 2 (2014).
- Ferraris M., “Ontologia ansiosa”, *Rivista di estetica*, 27 (3/2004), anno XLIV.
- Miller J.-A., “La suture”, *Cahier pour l’analyse*, nº 1, 1966.
- Miller J.-A., “¿Es Lacan estructuralista?”, *Ornicar?*, 1981, nº 24.
- Miller J.-A., “Remarques et questions”, en *La Chose japonaise*, Paris, Navarin, 1998.
- Miller J.-A., “La psychanalyse mis à nu par son célibataire”, *Les cahier de la clinique analytique*, Institut du champ freudien, nº 3, 1999.
- Rovatti P. A., “Per un uso di Lacan. Nota su potere e sapere”, *aut-aut*, 177-178, maggio-agosto (1980).
- Santos J., “A varias bandas. La cosa literaria”, *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 19 (2013).

- Sciacchitano A., “Per amore della psicanalisi”, *Aut aut*, 327, lug-set (2005).
- Torok M., “L’occulté de l’occultisme”, *Cahiers Confrontation*, 10 (1983).
- Torok M., “ La correspondance Ferenczi-Freud. La vie de la lettre dans l’histoire de la psychanalyse ”, *Cahiers Confrontation*, 12 (1984).
- VV. AA., “Derrida”, *L’ARC*, 54, Aix-en-Provence, Mistral a Cavaillon 1973.
- VV. AA., “Lacan”, *L’ARC*, 58, Aix-en-Provence, Mistral a Cavaillon 1974.
- VV. AA., “Derrida”, *The Oxford Literary Review*, vol. 3, (2) 1978.

1.4.2 Bibliografía específica

a) Libros

- Albin M., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Bibliothèque du Collège international de philosophie, 1991. *Lacan con los filósofos*, trad. E. Cazevane-Tapie, México D.F., Siglo XXI editores, 1997.
- Alemán J., *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000.
- Forrester J., *The seduction of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. *Seducciones del psicoanálisis. Freud, Lacan y Derrida*, trad. A. Bustamante de Simón, México D. F., Fondo de Cultura Económico, 1995.
- Lewis M., *Derrida and Lacan. Another writing*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- Major R., *Lacan avec Derrida : analyse désistentielle*, Paris, Éditions Menthath, 1991. *Lacan con Derrida: análisis desistencial*, trad. B. Rajlin, Buenos Aires, Letra Viva ediciones, 1999.
- Martínez Ruiz R., *Freud y Derrida: Estructura y psique*, México D. F., Siglo XXI Editores, 2014.
- Van Boheemen-Saaf Ch., *Joyce, Derrida, Lacan, and the trauma of history. Reading, narrative and postcolonialism*, New York, Cambridge University Press, 2009.

b) Artículos, prefacios, monografías e introducciones en libros.

- Aguilar García M. T., “Reflexiones sobre *La carta robada*: Lacan, Derrida y Zizek”, *Eikasía. Revista de filosofía*, septiembre, 2013.
- Alfandary I., “Lacan Derrida le malentendu”, *Le Tour critique*, (3) 2014.
- Astudillo del Valle H., “Una carta de Derrida a Lacan”, *Despalabro: Ensayos de humanidades*, (3) 2009.
- Cosenza D., “La lettera di Freud tra psicoanalisi e deconstruzione: Derrida e Lacan”, *Fenomenologia e società*, n. 2, anno XXII, 1999.
- Cosenza D., “Derrida e Lacan: un incontro mancato?”, intervención en el *Coloquio italiano Sobre Jacques Derrida. Escritura filosófica y práctica de la deconstrucción*, Università degli Studi di Milano, 19-21 de abril de 2007.
- Deschamps Ch., “Jacques Derrida. Entre la filosofía y la escritura”, *A parte Rei*, 71 (2010).
- Díaz Galán J., “¿Malogró Freud la pulsión de muerte? La lecturas de Deleuze y Derrida”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, año V, 17 (2008).
- Fair H., “El discurso del analista: en los márgenes entre el “sujeto supuesto saber” y el “no todo””, *Konvergencias, Filosofía y Cultura en Diálogo*, año V, 17 (abril 2008).
- Fasolino R. C., “La función de la escritura en Lacan”, *Escritura e imagen*, (8) 2012.
- Fasolino R. C., “Derrida, Freud e o retorno do arquivo”, *Princípios. Revista de filosofia*, v. 21, nº 35, Janeiro/Junho 2014.
- Fernández A. M., “En diálogo con los artículos del dossier psicoanálisis y filosofía: ¿hay un diálogo posible?”, *Educação Temática Digital*, Campinas, v.11, n. esp., mar. 2010.
- Fioretti Katz L., “Sarduy-Derrida: cenizas de la escritura o la escritura como ceniza. Una lectura sobre la ceniza y el olvido”, *Escritura e imagen*, (8) 2012.
- Gómez M. D., “Lacan y Derrida. Una relación marcada por la *différance*”, *Astrolabio Nueva Época*, (1) 2006.
- Lévi-Strauss C., *L’efficacité symbolique*, *Revue d’histoire des religions*, Enero-Marzo 1949, y en *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- Major R., Talagrand Ch., “Sur les traces... à plus d’une voix”, *Escritura e imagen*, Volumen extraordinario, (2011).
- Martínez Ruiz R., “Freud y Derrida: escritura en el aparato psíquico”, *Diánoia*, Volumen LVII, (68), mayo 2012.

- Muller P. J., Richardson W. J., *The Purloined Poe: Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1988.
- Restrepo G., “Destino, deriva, designio”, *Palimpsestus: Revista de la facultad de ciencias humanas*, (1) 2001.
- Saal F., “Lacan \diamond Derrida”, décimo simposio de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis, en Morales Ascencio H. (Eds.), *Escritura y psicoanálisis*, México D.F., Siglo XXI Editores, 1996.
- Steinmetz R., “La carte postale de Jacques Derrida à Marcel Thiry. Correspondances autour de Distances”, *Textiles*, (7) 1990.
- Vidarte F., “Sobre psicoanálisis y deconstrucción», *Δαίμων. Revista de filosofía*, (16) 1998.
- Vidarte F., “Deconstructivistas o derridianos: políticas del nombre propio”, *Archipiélago. Cuadernos crítica de la cultura*, (75) 2007.
- Vidarte F., *Derriladacan: contigüidades sintomáticas. Sobre el objeto pequeño j@cques*, en Peretti C., Velasco E. (Eds.), *Conjunciones*, Madrid, Dyckinson, 2007.
- Vidarte F., *De una cierta cadencia en deconstrucción*, en Cragolini M. B. (Comp.), *Por Amor a Derrida*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008.
- VV. AA., *Archipiélago. Cuadernos crítica de la lectura*. Jacques Derrida. Deseo de idioma, invención del otro, nº 75, 2007, Editorial Archipiélago.
- VV. AA., *Escritura e imagen*, Herencias de Derrida/Héritages de Derrida, Volumen extraordinario 2011, publicaciones UCM.

SECCIÓN TERCERA

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

a) Libros

- Abraham N., Torok M., *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976.
- Abraham N., Torok M., *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987.
- Agamben G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Trad. T. Segovia, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- Alemán J., *Iguanas*, Buenos Aires, Ediciones Grupo Cero, 1975.

- Alemán J., *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 1996.
- Alemán J., *Derivas del discurso capitalista*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2003.
- Alemán J., Larriera S., *Existencia y sujeto*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2006.
- Alemán J., Larriera S., *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Madrid, Editorial Síntesis, 2007.
- Alemán J., Larriera S., *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2009.
- Agustín de Hipona, *De magistro, El maestro o Sobre el lenguaje*. Trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003.
- Anónimo alejandrino, *Il fisiologo*, a cura di Francesco Zambon, Milano, Adelphi, 1975.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II*, trad. M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.
- Assoun P.-L., *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF 1976.
- Assoun P.-L., *Freud et les sciences sociales*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1993. *Freud y las ciencias sociales*, trad. O. Fontrodona, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2003.
- Barthes R., *Eléments de sémiologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.
- Bataille et. AL., *Acéphale*, Buenos Aires, Caja negra editora, 2005.
- Benveniste É., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966. *Problemas de lingüística general*, trad. J. Almela, México, Siglo XXI Editores.
- Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980. *La escritura del desastre*, trad. C. de Peretti, L. Ferrero Carracedo, Madrid, Trotta, 2015.
- Bleichmar S., *Clínica psicoanalítica y neogénesis*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2000.
- Blinder C., Knobel J., Siquier M. ^a L., *Clínica psicoanalítica con niños*, Madrid, Editorial Síntesis, 2008.
- Bodei R., Cassano F., *Hegel e Weber. Egemonia e legittimazione*, Bari, De Donato editore, 1977.
- Borch-Jacobsen M., *Lacan: le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1990
- Borges J. L., *Ficciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

- Borges J. L., *Inquisiciones. Otras inquisiciones*, Barcelona, Random House Mondadori, 2011.
- Braunstein N. A., *Por el camino de Freud*, México, Siglo XXI, 2001.
- Calasso R., *L'impuro folle*, Milano, Adelphi, 1974.
- Cazotte J., *Le diable amoureux*, Paris, Flammarion, 1993. *El diablo enamorado*, trad. L. A. de Cuenca, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.
- Cervantes M. de, *Don Quijote de la Mancha*, 2 T., Madrid, Cátedra, 2004, 2005.
- Chemana R. Vandermersch B., *Diccionario del Psicoanálisis*, Buenos Aires – Madrid, Amorrortu, 2004.
- Cortázar J., *Las armas secretas*, Madrid, Cátedra, 2004.
- David M.-V., *Le Débat sur les écritures et le hiéroglyphe aux XVIIème et XVIIIème siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, Bibliothèque Générale, 1965.
- Deligny F., *Les enfants et le silence*, Paris, Éditions Galilée, 1980.
- Dosse F., *Histoire du Structuralisme. I., Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, Editions La Découverte, 1992. *Historia del estructuralismo. Tomo 1. El campo del signo, 1945-1966*, trad. Mª del M. Llinares, Madrid, Akal, 2004.
- Dosse F., *Histoire du Structuralisme. II., Le chant du cygne, 1967 à nos jours*, Paris, Editions La Découverte, 1992. *Historia del estructuralismo. Tomo 1. El canto del cisne, 1967 a nuestros días*, trad. Mª del M. Llinares, Madrid, Akal, 2004.
- Ducrot. O., Todorov T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, *Diccionario enciclopédico de la ciencias del lenguaje*, trad. E. Pezzoni, México D. F., Siglo XXI Editores, 1974.
- Eco U., *Filosofía e linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984.
- Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étimologique de la langue latine. Histoires des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1985.
- Février J. G., *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, Coll. Bibliothèque historique, 1984.
- Foucault M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI Editores, 1968, 2006².
- Frutos Salvador A., *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1994.
- Fuentes C., *La muerte de Artemio Cruz*, Madrid, Cátedra, 2005.

- Gobry I., *Le vocabulaire grec de la Philosophie*, Paris, Ellipses, 2002.
- Green A., *Narcissime de vie, narcissisme de mort*, Paris, Éditions de Minuit, 1983. *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Grossman E., *L'angoisse de penser*, Paris, Éditions de Minuit, 2008.
- Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt am Main, 1970, Suhrkamp, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. R. Valls Plana, Madrid, 1997.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag GmbH & Co, 1993. *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera Cruchaga, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Heidegger M., *Was heißt denken?*, Frankfurt am Main, Victorio Klostermann, 1954, *¿Qué significa pensar?* Trad. R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005.
- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1954. *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, 1957. *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Barcelona, Anthropos Editorial, 2013.
- Heidegger., *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976. *Carta sobre el humanismo*, trad. H. Cortés, A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Heidegger M., *Unterweg zur Sprache*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1959. *De camino al habla*, trad. I. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.
- Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocotzi Yáñez, México, Morelia editorial, 2007.
- Heidegger M., *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- Hjelmslev L., *Omkring Sprogteoriens Grundlæggelse*, Kobenhavs, Kobenhavs Universitet, 1943. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, trad. J. L. Díaz de Liaño, Madrid, Gredos, 1971.
- Johnson B., *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.
- Joyce J., *Ulysses*, London, Penguin Books Ltd, 1969. *Ulises*, trad. J. Salas Subirat, Ulises, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1972.
- Kafka F., *Obras completas, vol. III. Narraciones y otros escritos*, trad. A. Kovacsics, J. Parra Contreras, J. J. del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2003.

- Kafka F., *Die Zürauer Aphorismen*. Herausgegeben von Roberto Calasso, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006. *Aforismos*, en *Obras completas, vol. III. Narraciones y otro escritos*, trad. A. Kovacsics, J. Parra Contreras, J. J. del Solar, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2003.
- Kant I., *Was heißt: Sic him Denken orienteren?*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. *¿Qué significa horientarse en el pensamiento?*, trad. R. Rovira, Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1995.
- Kierkegaard S., *Begrebet Angst*, Kobenhavs, Soren Kierkegaard Skrifter, Bind 4, 1994. *El concepto de angustia*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- Kierkegaard S., *Philosophiske Smuler*, Kobenhavs, Soren Kierkegaard Skrifter, Bind 4, 1994. *Migajas de filosofía*, trad. R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997.
- Kierkegaard S., *Gjentagelsen*, Kobenhavs, Soren Kierkegaard Skrifter, Bind 4, 1994. *La repetición*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Kierkegaard S., *Sygdommen til Døden*, Kobenhavs, Soren Kierkegaard Skrifter, Bind 4, 1994. *La enfermedad mortal*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Trotta, 2008.
- Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1946.
- Korman V., *Teoría de la identificación y psicosis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- Korman V., *El oficio de analista*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1996.
- Korman V., *El espacio psicoanalítico. Freud-Lacan-Möebius*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.
- Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1968. *Diccionario del psicoanálisis*, trad. F. Cervantes Gimeno, Barcelona, Editorial Labor, 1971.
- Leopardi G., *Operette morali*, Milano, Mondadori, 1994.
- Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974. *Antropología estructural*, trad. E. Verón, Barcelona, Paidós, 1987.
- Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973. *Antropología estructural*. Mito Sociedad Humanidades, trad. J. Almela, México D. F., Siglo XXI Editores, 1979.
- Macola E., Brandalise A., *Bestiario lacaniano*, Milano, Bruno Mondadori, 2007. *Bestiario lacaniano*, trad. P. Sánchez, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2006.

- Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen ökonomie*, Tomo I, vol. 1, Berlin, Karl Dietz Verlag, 2009, *El capital*, trad. P. Scaron, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- Marzoa F. M., *Lingüística fenomenológica*, Madrid, Visor, 2001.
- Marzoa F. M., *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999.
- Marzoa F. M., *La soledad y el círculo*, Madrid, Abada Editores, 2012.
- Marzoa F. M., *Polvo y certeza*, Madrid, Abada Editores, 2014.
- Miller J.-A., Rabinovich D. S., *Síntoma y fantasma; La teoría del yo*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1984, 2004².
- Moro A., *Breve storia del verbo essere*, Milano, Adelphi, 2010.
- Mujica H., *La palabra inicial*, Madrid, Trotta, 1995.
- Mujica H., *El saber del no saberse*, Madrid, Trotta, 2014.
- Nancy J.-L., *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000. *Corpus*, trad. P. Bulnes, Madrid, Arena Libros, 2003.
- Nasio J. D., *Les yeux de Laure. Le concept d'objet a dans la théorie de J. Lacan*, Paris, Aubier, 1987. *Los ojos de Laura. El concepto del objeto a en la teoría de J. Lacan*, trad. J. L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra*, München, de Gruyter, 1999. *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche F., *Jenseit von Gut und Böse*, München, de Gruyter, 1999. *Más allá de bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral*, München, de Gruyter, 1999. *Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- Ortega y Gasset J., *Espíritu de la letra. «Al margen del libro»*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986.
- Panero L. M., *Prosas encontradas* (Ed. F. Antón), Madrid, Visor, 2014.
- Pasolini P. P., *Petrolio*, Milano, Mondadori, 2005.
- Pavese C., *Il mestiere di vivere*, Torino, Einaudi, 1992.
- Peñalver P., *La deconstrucción. Escritura y diferencia*, Barcelona, Montesinos, 1990.
- Pessoa F., *Livro do Desassossego*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998. *Libro del desasosiego*, trad. P. E. Cuadrado, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Platón, *Cratilo*, trad. A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2002.
- Platón, *Teeteto*, trad. Manuel Balasch, Barcelona, Anthropos, 1990.

- Rilke R. M., *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Stuttgart, Reclam, 1997. *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, trad. F. Ayala, Buenos Aires, Editorial Losada, 2003.
- Rousseau J.-J., *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Hatier, 1990. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, trad. A. Castañón, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rovatti P. A., *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Milano, Cortina Editore, 2007.
- Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Lausanne-Paris, Payot, 1916. *Curso de lingüística general*, trad. A. Alonso, Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.
- Saussure F., *Écrits de linguistique*, Paris, Éditions Gallimard, 2002. *Escritos de lingüística general*, trad. C. Ubaldina Lorda Mur, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Schreber D. P., *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1985. *Memorias de un neurópata*, trad I. Manzi, Buenos Aires, Ediciones Petrel, 1985.
- *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, ed. A. Melero Bellido, Madrid, Gredos, 1996.
- Stirner M., *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1972. *El único y su propiedad*, trad. P. González Blanco, México D. F., Editorial Sexto piso, 2003.
- Szpilka J., *Creer en el inconsciente*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002.
- Todorov T., *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977. *Teorías del símbolo*, trad. E. Pezzoni, Caracas, Monte Avila Editores, 1981.
- Unamuno M. de, *Niebla*, Madrid, Cátedra, 1982.
- Vattimo G., *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985. *El fin de la modernidad*, trad. A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Vattimo G., Rovatti P. A. (Eds.), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983. *El pensamiento débil*, trad. L. de Santiago, Madrid, Cátedra, 1995.
- Winnicott D. W., *Playing and reality*, London, Tavistock Publication, 1971. *Realidad y juego*, trad. F. Mazía, Barcelona, Gedisa editorial, 2008.
- Witkiewicz I. S., *Nienasycenie*, Varsovia, Dom Książki, 1930. *Insaciabilidad*, trad. M. Bustamante Ortiz, Barcelona, Barral Editores, 1973.

b) Artículos

- Kojève A., “Le dernier monde nouveau”, *Critique*, agosto-septiembre 1956.

- Korman V., “¿Psicoterapia versus psicoanálisis?”, *Revista de la Asociación Madrileña de Psicoterapia Psicoanalítica*, (2) 2006.

c) Material audiovisual

- *D'allieurs, Derrida*, Safaa Fathy, 1999.
- *Jacques Lacan, la psychanalyse réinventée*, Élisabeth Kopnist et Élisabeth Roudinesco, 2001.

Resumen

El trabajo de investigación que aquí proponemos es solo una etapa preliminar en la búsqueda de las huellas que convocan mutuamente *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción. A ello solo es posible acceder mediante la confrontación entre Lacan y Derrida —que nunca serán tomados por sus nombres propios, sino por los efectos de discurso que los definen, esto es, *psicoanálisis* lacaniano y deconstrucción *derridiana*—. La etapa preliminar a semejante trabajo muestra una imposibilidad del mismo: antes de abarcar la convocación mutua entre psicoanálisis y deconstrucción en tanto estrategias de lectura, habrá que dar un paso atrás y escuchar la confrontación, el encuentro *fallido*, la relación-sin-relación entre un psicoanálisis y una deconstrucción: Lacan y Derrida.

Heredamos, a través de este diálogo interminable, lo que definiremos como dos acontecimientos —y por ende dos traumas—. Para hacernos cargo de ellos habrá que interpretar e inventar, seguir las pistas y acuñar nuevas estrategias para, a su vez, dos *estrategias de lectura* —el psicoanálisis y la deconstrucción— que traumatizan y acontecen tal y como sucede con la entrada del sujeto en la lengua. Se trata —el de la lengua o, como escribía Lacan, *lalangue*— de un trauma olvidado que el psicoanálisis y la deconstrucción re-actualizan: el de un cierto saber que no se deja constreñir del todo (*du tout*) en la totalidad que *es* la onto-teo-logía.

De esta interminable herencia procederemos a interrogar algunas voces que ya transitaron por el mismo camino que emprendemos: las de René Major, Jorge Alemán y Francisco Vidarte. Los tres tienen en común el haberse dejado atravesar —desde el psicoanálisis los dos primeros y desde la filosofía el último— por el discurso *otro*. Los tres habitaron esa zona fronteriza *entre* el psicoanálisis y la deconstrucción, e interrogaron a Derrida *con* Lacan y a Lacan *con* Derrida. Los tres casos difieren en cuestiones de estrategias, finalidad y compromiso, pero los tres serán para nosotros una especie de guía y una introducción para demarcar mejor los límites dentro los cuales nos movemos, y el horizonte de estudio hacia el cual tendemos con nuestra investigación.

En nuestro caso propondremos dos momentos del interminable diálogo entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* —puesto que nunca se dan *el* psicoanálisis y *la* deconstrucción—: una parte se dedicará a Lacan y a las incursiones y huellas de la deconstrucción *derridiana* en él. «La función de la escritura en Lacan»

será el título de algunas incidencias derridianas en el recorrido de Lacan entorno a la cuestión de la escritura. Por otra parte, la de Derrida, el camino será distinto pues el interés de éste por el psicoanálisis y Lacan fue desde bien temprano muy manifiesto. Para ello hemos escogido una serie de envíos presentes en el texto *Envois* y algunas citas de éstos en *Feu la cendre* con la finalidad de hallar huellas lacanianas allí donde la intención de la predicación se muestra menos segura y el proceder está asediado por continuos tropiezos.

Estas dos partes constituirán nuestro aporte a una herencia que aceptamos, a saber, el diálogo interminable entre el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana*. En estas dos estrategias de lectura percibimos las mayores posibilidades para interrogar no solo los dispositivos de poder creados y ejercidos, sino el Poder que ha generado la estructura económico-política para cuyo sostén es necesario un cierto empobrecimiento del lenguaje, esto es, un *allanamiento de la propiedad simbólica*: se mantiene la palabra en su aspecto meramente comunicativo, pero ésta está allanada y, de cierta manera, *dérobée*. Se aplana/allana —y se oculta/esconde— una parte del lenguaje para que otra pueda multiplicarse: la comunicación del mensaje sin las implicaciones que el portador del mensaje *sufre*, en las que está implicado como sujeto del inconsciente.

Al igual, concebimos el psicoanálisis *lacaniano* y la deconstrucción *derridiana* como maneras esenciales de habitar la lengua cuya primera propiedad es única: la de ser aquello que, además de manifestar las cosas, se manifiesta a sí misma. La reflexión sobre la lengua y el lenguaje fue, sin duda, un lugar de convocación mutua para esos efectos de discurso en los que Lacan y Derrida son concitados.

Abstract

This research work is intended to be a preliminary stage in the investigation of the traces that bring mutually together psychoanalysis and deconstruction. Such a goal could be achieved only through the confrontation between Lacan and Derrida – who will never be meant and used by their own names but only for the effects of the discourse that defines them, that is to say, Lacanian *psychoanalysis* and Derridean *deconstruction*. The preliminary stage towards such a work shows its own impossibility:

before examining the mutual encounter between psychoanalysis and deconstruction it will be necessary to take a step back and going through the confrontation, the failed encounter, the relation-without-relation between psychoanalysis and deconstruction: Lacan and Derrida.

Through this endless dialogue between the Lacanian *psychoanalysis* and the Derridean *deconstruction* we will obtain what we will define as two events – and consequently traumatic – for which it will be essential to interpret and invent, follow the clues and create new strategies to bring on, in turn, two reading strategies – psychoanalysis and deconstruction – that traumatize and occur, like it happens when the subject interferes in the language. It is a forgotten trauma that psychoanalysis and deconstruction re-update: it is a trauma of a certain knowledge that cannot be totally constrained (*pas du tout*) in the onto-theo-logy.

From this endless inheritance we will proceed to question some scholars (voces) who have already travelled the same path we are going to undertake/whose examinations the present research is somehow relied upon: that is to say René Major, Jorge Alemán and Francisco Vidarte. These three scholars have similarly let themselves being at the same time assimilated and rejected – by psychoanalysis the first two and philosophy the latest – by the discourse of the *other*. The three *lived* in such a border line between psychoanalysis and deconstruction, and questioned Derrida *with* Lacan and Lacan *with* Derrida. Major, Alemán and Vidarte are different in terms of strategies, goals and commitment, but they will be at the same time landmark and borders upon which this research will be based and they will mark the horizon of possibilities towards which this work will aim.

This research work will propose two moments of the endless dialogue between the Lacanian psychoanalysis and the Derridean deconstruction – just because psychoanalysis and deconstruction will never be considered: one section will be devoted to the investigation of Lacan and the intrusions and clues of the Derridean deconstruction in that. «The function of the Lacanian writing » will be the title of some Derrida's effects in Lacan's writing examination. On the other hand, in the section dedicated to Derrida, the analysis will be different as his interest in psychoanalysis and Lacan was clear since the beginning of his work. For that I will refer to the work *Envois* and some of its quotations from *Feu la cendre* aiming at finding the Lacanian traces

exactly where the intention of the *enunciation* is shown less certain and its development is marred by constant tumbles and obstacles.

These two sections will constitute our contribution to a legacy we accept: the endless dialogue between Lacanian psychoanalysis and Derridean deconstruction as long as in these two reading strategies it is perceived the most important possibilities to question not only the devices of created and practiced powers but the Power that has generated the structure and for whom support it is necessary emptying of the language, that is, a *flattening of the symbolic*: it will be kept the merely communicative aspect of the word but the latter is emptied, *dérobée*. It will be flattened a part of the language in order to expand the language itself: the communication of the message without the implications that the carrier of the message may suffer, implications in which the carrier is implied/included as subject of the unconscious.

Similarly, I conceive of the Lacanian psychoanalysis and the Derridean deconstruction as a strategy of reading, an essential way to inhabit the language whose primary characteristic is unique: that is that which, apart from showing the things, is shown to itself. The reflection on tongue and language was, with no doubt, a place of mutual calling, for those effects of discourse in which Lacan and Derrida are identified.